PLATON

OBRAS COMPLETAS

BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM
ET ROMANORUM MEXICANA

Universidad Nacional Autónoma de México
1 9 4 4

OBRAS COMPLETAS DE PLATON

BANQUETE

ION

Versión directa, introducciones y notas
por el

Dr. Juan David García Bacca
Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Nacional Autónoma de México
1 9 4 4

COLECCION DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO, iniciada durante el Rectorado del Dr. Rodulfo Brito Foucher, siendo Jefe del Departamento de Humanidades el Dr. Francisco Larroyo.

INTRODUCCION FILOSOFICA AL BANQUETE

"Siervos, profanos, paganos todos: cerrad a cal y canto vuestras orejas." (BANQUETE, 218 B.)

Con estas palabras, solemnes y conminatorias, intenta Alcibíades reducir su auditorio a un mínimo de oyentes cuyas características de alma sean libertad, iniciación, cultura en cosas de amor.

Y es que va a relatar, en lenguaje libre de prejuicios, un atentado de *experiencia individual amorosa*, de dudosa moralidad ya entre los mismos griegos cultos y de escandalosa inmoralidad entre la gentecilla pública.

No puso Platón estas palabras al principio del BANQUETE ni ante ninguno de los discursos que durante él se pronunciaron, algunos de los cuales pudieran pasar por atrevidos y aun desvergonzados. Que ninguno de ellos hablaba de *experiencias personales*, sino de abstractas y generales exposiciones.

Pero en nuestros malhadados días tal vez habría que colocar ante el BANQUETE entero, y en sus primeras líneas, esas mismas palabras de Alcibíades, porque, en contra de las apariencias, jamás hubo menos libertad, iniciación y cultura

en cosas de amor. Y esto por múltiples razones que no caben aquí; entre las cuales una, y no la menor, es que a la inmensa mayoría de las personas no les ha pasado nunca nada en este punto —que para ello no cuentan sin más el número de matrimonios o ayuntamientos contraídos—, o si les ha pasado algo fué un fracaso, o si les ha pasado algo con éxito cumplido, se guardan en sí, para sí, consigo mismos ese don y lotería divinos de los que no se puede hablar, según antigua, veneranda y precavida sentencia, "sin excitar la envidia vengadora de los dioses", no digamos las envidietas vulgares, societarias y jurídicas.

La presente introducción filosófica al BANQUETE podrá no tener grandes cualidades. He creído que, cuando menos, no podía faltarle la de la valentía y libertad en las ideas. Que la experiencia cotidiana nos enseña, entre mil cosas tristes, una pavorosa para el porvenir de la filosofía y de la inteligencia: la cobardía de la gente ante las ideas, cobardía interior que da, aun a los más valientes contra personas y máquinas, el aspecto de críos espantadizos ante espantajos y esperpentos ideológicos que no se tienen, aún en día sino por el miedo de la gente a pensar y a matar por un pensamiento valiente y libre ciertas ideas espantajos tradicionales y esperpentos en dogma, más feos y repelentes cuando se los mira con Razón pura y Vida limpia, que esos ídolos monstruosos que las religiones de civilizados han destruído, sin haber llegado con todo a vencer y

a atreverse contra otros ídolos ideológicos, contra otros esperpentos mentales.

Mas porque, al menos según las apariencias legalizadas, no puede ni debe haber siervos, gente domesticada como los animales domésticos, acomodándome a tan benévola ficción jurídica, esta introducción al BANQUETE no se abre con palabras de esotérica restricción.

En lugar, pues, de las conminatorias y excomulgantes palabras de Platón, habría que poner, cual invitación, las siguientes:

"Para los libres, para los osadamente libres,
para los orgullosamente libres,
con ademán de rebeldía ideológica
y de valor moral,
Banquete de ideas y de normas
sobre el Amor",

Diálogo por Platón.

PARTE PRIMERA

Descendimiento del AMOR: de Dios a naturaleza y a hombre.

I

Interpretación mitológico-moral del Amor.

Palabras de Fedro. (178 A - 180 B.)

1. Mitología del Amor

"Gran Dios es el Amor" (178 A), comienza diciendo Fedro. Y comienzo, a mi vez, preguntando: ¿es que Amor puede ser atributo de Dios y constitutivo de Dios?

En el discurso de Sócrates y de Diótima dará Platón la respuesta de que Amor no es ni tan sólo Dios, mucho menos gran Dios "y prodigio para los Dioses mismos". (178 A.)

Por el contrario, San Juan dirá resueltamente que "Dios es amor", ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν. (Epístola primera, IV, 16.)

Partamos de una distinción, a primera vista simple:

a) Se da una clase de amor que es amor de, hacia, para con una cosa, propiedad o calidad que no se tiene y que en otro se halla, de tal

manera que uno pueda hacerse con ella y hacer de ella su peculio eterno, su posesión asegurada y firme. *Amor como apetencia de posesión eterna de bienes o de bienes bellos de ver y de tener.* O como dirá Platón: ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθόν αὐτῷ εἶναι ἀεί. (206 A.) O con una bellamente cincelada sentencia de Demócrito: "Amor es certero disparo sobre lo bello, salir derechamente disparado hacia lo que de bello haya en las cosas, para así clavarse, quiéranlo o no ellas, en lo que de bello tengan" (δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν; Fragmente der Vorsokratiker, ed. Diels-Krantz, fragm. 73, 1935).

b) *Amor, como superabundancia graciosa, còmo don de sí.* La Vulgata traduce la sentencia de San Juan, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν, por "Deus est charitas"; Dios no es amor, Dios es caridad; y caridad en el sentido etimológico de la palabra, a saber: gracia, don, regalo (χάρις).

Dios no puede amar las cosas con la primera clase de amor, puesto que, por ser absoluto, está desligado (ab-solutum) de todo y no vinculado con nada ni con nadie, ni siquiera por medio de ese lazo sutil que es una relación, una tendencia, un apetito. Mas, por otra parte, no es tampoco Dios objeto o término de amores nuestros del primer tipo tales que, por tender y estar cual disparados hacia El, no tenga Dios más remedio que dejarse clavar tales dardos amorosos, tales flechas reales que otra cosa pudiera, convertida ella misma en bala sustancial o sentimen-

tal, disparar hacia El para hacerse ella con El cual con eterno peculio suyo.

Como se explicará largamente en la introducción al diálogo Eutifron, nuestros amores para con Dios no sólo son incapaces de apoderarse y arrebatar para sí a Dios, sino que ni siquiera son méritos para que Dios se deje tocar en su corazón y nos ame.

Si no se toma a la ligera ese constitutivo de Dios que es el carácter de "absoluto", habrá que concluir que ni Dios nos ama necesariamente ni nuestros amorcillos para con El le afectan, menos aún lo seducen y arrebatan. Si Dios es amor, es caridad, es amor esencialmente gracioso, dadivoso; ya que don, gracia, regalo —por contraposición a propiedad, seguro social o causal, determinismo y necesidad—, encierran ese matiz de soberana espontaneidad, de magnificente independencia, de munificencia entitativa tan apropiadas al Absoluto.

Dios es, pues, superabundancia graciosa; la gracia de las gracias para el orden del sér. Gracia y don tan sustanciales que, como dirá Plotino, "se da" a sí mismo el tipo de "esencia" que quiera; que el Absoluto no tiene "una sola" esencia —no es solamente y sin remedio Inteligencia subsistente o Sér absoluto o Idea Bella de ver o Causa suprema o Infinidad o Persona . . .—; el Absoluto se da y regala a Sí (πὰρ' αὐτῷ), para Sí (αὐτῷ), de Sí mismo (ἐξ αὐτοῦ), el tipo de "sér" que le venga en divina gana (οὕτως ἐστιν). Sólo su consistencia o realidad, esa su Solidez

solitaria (μὸνος) la tiene sin podérsela cambiar a voluntad. (*Enéada* VI, *Logos* VIII, nº 16.)

La Consistencia absoluta, la Firmeza en sí, son tántas y tales que puede darse el lujo de cambiar a voluntad de tipo de "sér", de esencia, sin que se aniquile; cuando, entre nosotros, nuestro tipo de realidad es tan inconsistente que forma un bloque con la esencia —distíngase realmente o no de ella—, y un cambio en la esencia llevaría consigo una radical aniquilación de nuestro sér entero.

c) La teología cristiana, al elaborar racionalmente el misterio de la Trinidad, sostuvo que el Amor constituye una especial persona entre las tres: al Espíritu Santo, distinguiendo sutilmente entre Amor esencial y Amor nocional, entre amor bajo forma apropiada a la común esencia divina y amor bajo forma personal, apropiada para constituir una persona que ha de ser perfectamente idéntica con la esencia divina y distinguirse, con todo, no menos necesaria y perfectamente de las otras dos personas. Y para dar una verosimilitud racional, una "metáfora ideológica" de este soberano misterio, inventaron los escolásticos una distinción delicadísima dentro del concepto de relación: la de "esse in" y "esse ad". Las personas divinas no pueden constituirse, en cuanto tales y en cuanto realmente distintas entre sí, por cosas positivas y absolutas —cual sér, causa, principio, unidad, inteligencia, poder . . .—, pues todas tres son Dios y un solo Dios verdadero, y tienen que

poseer por ser tales todos los atributos en su plenitud e infinidad; no pueden, por tanto, tales propiedades absolutas ser motivo o fundamento de distinción entre las personas divinas. Sólo la relación —creyeron los teólogos y lo expresó ya maravillosamente San Agustín— es capaz de reunir dos caracteres:

1. toda relación —A es semejante con B, A es padre de B, A es paralela con B, A es causa de B, A apetece B . . .— posee un "esse in", "está en" un fundamento especial. La semejanza en color tiene que fundamentarse en un color especial, la relación de paternidad en un conjunto de órganos y funciones reales que no tienen ya carácter de pura y simple relación o referencia;

2. toda relación se constituye propiamente por un especial "esse ad", por un "ser para", por una tendencia ordenada, apuntamiento y dirección originales; que de una manera diversa tiende, se ordena y apunta padre a hijo que dos líneas paralelas la una a la otra. Y así la filosofía posterior señalará propiedades exclusivas y peculiares de la relación en sus diversos tipos, tales como la de simétrica-asimétrica, transitiva-intransitiva, reflexiva-irreflexiva . . . que constituyen a cada relación en su peculiar "esse ad", o ser hacia, y que no convienen a los fundamentos en que se asientan. Y así: la línea recta no es ni transitiva ni intransitiva, ni simétrica ni asimétrica, y con todo la relación de "parale-

lismo" entre líneas, la originalidad de la relación "paralelo", posee como constitutivas las propiedades de "simetría" —si A es paralela con B, B será paralela con A— y la de transitividad — si A es paralela con B y B es paralela con C, se sigue que A es paralela con C. Y para cada tipo de relación otras propiedades constitutivas y peculiares de su peculiar "ser para".

La relación es "real" por su "esse in", por su "ser en", dirá la filosofía escolástica; y es "distincional" por su "esse ad", por su "ser hacia". Y este componente de "ser hacia", en rigor y pesado en "sér", ni tiene ni añade sér alguno nuevo — que en otro caso, y volviendo al nuestro, una persona divina tuviera algo de sér que faltara a las otras. Que la relación de paralelismo —por ejemplo, ese sutil aspecto por el que A es paralela "respecto de" B y B lo es "respecto de" A— no es propiedad real alguna de la línea recta, no es ni un punto, ni una dimensión; ni la "semejanza" en color es colorada, o vibración del éter o fotón alguno; ni "paternidad" es órgano o función alguna real y concreta.

La relación en cuanto tal y por lo que de suyo tiene es puro, simple, sencillo e irreal "ser hacia", "esse ad". O con términos de cinemática: la relación en sí y de suyo es "puro vector". Intentemos captar esa cosita sutil que es "dirección" —dirección hacia la derecha, hacia la izquierda, hacia arriba, hacia abajo . . .—, y notaremos que se nos escurre de las manos mentales, pues no es ni cantidad, ni lugar, ni peso, ni vo-

lumen ni un cuerpo químico especial ni se ve en sí ni se toca. No es cosa o sér; es, cuando más, una modalización o modo del sér.

Todos estos preliminares pretendían nada más completar la posición del problema: el Amor ¿puede constituir una persona divina?, el Amor ¿es Dios?, ¿Dios es Amor?

O con una formulación ya más concreta a base de los anteriores preludios ideológicos: 1. ¿Es posible que la sustancia misma del Absoluto, sea la que fuere, se dé élla misma a sí misma una modalización tal que transforme su manera de "ser en sí" en esotra manera de "ser para", su "esse in" en "esse ad"?

Problema parecido, dentro de una proporcionalidad infinitamente remota, a convertir por forja un bloque de acero en bala o flecha, con esa forma de punta, con esa lisura y líneas cinemáticas y aerodinámicas que le permiten transformar ciertas energías en energía cinética y su reposo pesado en sutil y penetrante vuelo.

Y aquí encaja aquella maravillosa frase de Plotino: ἀθρὸα προσβολή, dar al propio sér y sustancia de una cosa la forma de bala (βολή) o proyectil, reduciendo por condensación (ἀθρόος), por unificación (ἕνωσις), por simplificación (ἅπλωσις), la multiplicidad de cosas internas a unidad apretada, y así salir disparado, de sí y del estado de sustancia que es el de sér en sí y para sí, hacia (εἰς, ἐπί) Aquél (ἐκεῖνο), hacia el Absoluto (ἔφεσις πρός).

Repito, pues, la pregunta, agravándola con una consideración metafísica; la manera de ser más perfecta que puede tomar un sér es la de sustancia: la de ser lo que es y serlo en sí y para sí, lo cual es serlo en independencia y en propiedad; y cuando un sér lo es sustancialmente cumple a perfección el principio de identidad, porque está siendo en sí y para sí solamente; y llena el de contradicción, pues no está siendo ni en otro ni para otro.

Por el contrario: toda relación parece sacar de sí al sér, volcarlo hacia otro, desensimismarlo y enajenarlo, y, por tanto, quitarle su identidad o perfecta unidad de él consigo mismo, y ponerlo a peligro de hacerse otro, de contradecirse contrahaciéndose.

La relación vuelve al ser contrahecho, como la forma de bala pliega, repliega, aguza y saca de sus quicios un bloque de metal para que deje de "estar en" su lugar y se salga de él a otro.

¿Es posible transformar íntegramente —íntegramente, recalco— un objeto físico en bala, de modo que todo él sea bala, todo él tienda al término, todo él no sea sino ansias y tendencias, sin que reste nada de pesado, de inerte, de masa que desvíe la dirección, que frene las ansias, que tienda a pararse en cada lugar de la trayectoria?

Pues bien: ¿será posible dar a un sér infinito la forma de relación, de "ser para", de pura, simple y limpia aspiración, sin que quede nada bajo forma absoluta, sustancial, firme en sí y para sí?

El estado de sustancia y el estado de relación parecen excluirse radicalmente respecto del mismo sér, como es imposible que el mismo bloque de acero esté en sí, en su lugar, bajo forma cúbica de equilibrio y él mismo simultáneamente esté en forma de bala, de flecha en aguja sutil, convertido en pura dirección hacia, en simple disparo.

Y este problema lleva a otra pregunta: si amor es, por uno de sus componentes, amor "hacia", "ser para" (esse ad), ¿puede calar tan hondo el amor que trueque y reforje "todo" un sér, toda una sustancia en "ser para", en ansias puras, en simple aspiración?

Yo creería, salvo mejor juicio de otro más desapasionado, que entre ser en sí, por modo de sustancia, y ser para otro, o ser por modo de relación (esse ad), hay una absoluta incompatibilidad y que, por tanto, no puede darse una sustancia que sea, por esencia, relación; y de consiguiente, que una relación pueda constituir a una persona. Lo cual viene a decir: que el Amor no puede calar tan hondo que forje una sustancia en forma de amor. El Amor es más o menos epidérmico en toda sustancia y más en una sustancia absoluta e infinita. No cabe, por tanto, algo así como amor sustancial.

Dios no es amor, Dios es don y gracia. Dios no se da por amor; Dios se da por magnificencia, por superabundancia, por munificencia, cual, sin amar, regala un rico; y como, sin amor, por esplendidez nos dan de repente las ganas de ser espléndidos con un pobre o con un extraño que

el azar puso en nuestro camino en un momento de plenitud interior rebosante.

Y notemos ese epíteto que da Fedro al amor: "prodigio", milagro desconcertante para los dioses mismos (θαυμαστὸς θεοῖς, 198 A). Dejemos, por unos instantes, fuera de cuestión eso de "Dioses en plural", y fijémonos en que, para la corte de tales seres o personas divinas, el que se dé un Dios que sea por naturaleza y esencia Amor (Ἔρως) les resulta extraño, sorpresa agradabilísima, prodigio y milagro.

En efecto: parece natural y lógico que entre los Dioses haya uno que sea el Rey de todos (Júpiter), otro que sea en persona la Sabiduría (Apolo), o una Diosa "Inventiva" (Μῆτις) que tenga por hijo un Dios de nombre y esencia "Expedito" (Πόρος) . . . (Cf. 203 B. sqq.); y sin grandes alharacas ideológicas pudiérase formar una trinidad o cuaternidad a base de una aparente y aparatosa demostración racional de su número y propiedades. En este caso, al que tienden por un cándido racionalismo todas las teologías occidentales, Dios y el número de personas divinas son "necesarios". Y si, por un momento, puede parecer sorpresa y prodigio inaudito que haya en Dios tres o más personas, la teología se encarga solícitamente de disminuirnos tal extrañeza por tantas y tantas congruencias "racionales", aspirantes cenicientas a "demostración", que hasta nos previene que, allá en el Cielo y por la visión beatífica, lo que ahora no acabamos de entender lo veremos en

su "necesidad" y como "necesario". Se acabó lo de prodigio, y mal año para la admiración cuando se mete de por medio la necesidad absoluta.

Que entre los dioses o personas divinas haya uno o una que sea de por sí Amor es un "prodigio y un milagro", no una necesidad metafísica o entitativa. Para un coro de Dioses en atmósfera de lógica y posesos de Cuenta-y-Razón (λόγος) la aparición de uno que sea Amor tiene que resultar milagro; pues desde siempre, y ojalá que para siempre jamás, el Amor es espontaneidad, inspiración, don de sí, regalo de sí, lotería divina. Y en esto se cifra y condensa lo más sabroso del amor: en que transforma una cosa de "sér" en "don", de esencia en gracia, de necesidad inflexible en deleitable sorpresa. Y el Amor es de por sí aventura, dichosa ventura, sér-en-sorpresa. Y no es ser "para" o hacia (esse ad), mientras estos "hacia, para" conserven ese matiz de terca, persistente y necesaria entrega. Amor necesario y por necesidad encierra un sublevante absurdo y, por tanto, que Dios, el Necesario, sea Amor es otro incalificable absurdo para todos los que, siquiera una vez en su vida, hayan amado, para todos menos para los teólogos racionalistas al uso.

Si, pues, el Amor no puede ser necesario, eterno, inmutable y tercamente persistente, deberá aparecerse cual "Don sustancial", cual Regalo y Sorpresa, cual Admiración en persona. Y tal es la caracterización más delicada que de El dió la antigua mitología. Nada de Amor asegurado por una "esencia divina", por inmutabilidad y nece-

sidad absolutas. La seguridad acaba con el amor, la necesidad de amar y de ser amado lo destruye por su raíz viva. Nada de extraño tiene, por tanto, que las leyes sobre el amor —las leyes o afirmaciones teológicas y las leyes jurídicas—, por pretender asegurar y esencializar el amor, hayan acabado con él, y planteado a los verdaderos amadores —menos en número que las perlas—, el problema de amar por manera de "magnificente y libérrimo don de sí" dentro del "deber" amar y del "tener" que amar según un conjunto de leyes, costumbres, normas y prejuicios sociales y religiosos.

Por creer que Amor y Necesidad, que Amor y Esencia, que Amor y Ser pueden andar juntos en lo finito y en lo infinito se ha llegado a hacer del Amor un Dios-Sér, un Dios-Sustancia y una persona divina real; y a la consecuencia remota, mas terriblemente palpable, de que el amor es legalizable, codificable, socializable.

No es éste lugar apropiado para hacer un paralelismo entre esencia y personas divinas por una parte y lo Divino (τὸ θεῖον) y los dioses por otra. La concepción helénica distingue cuidadosamente entre lo divino y los dioses o personas divinas que, en un momento dado, estén siendo divinas, en hipostática y de suyo perdible unión con lo Divino. Véase este punto en la Introducción a la *Apología*.

Pero surge aquí otra cuestión: ¿cuánto de sí puede un sér convertir en "don", cuánto de

su sustancia puede una sustancia trocar en sorpresa?

En el amor de un sér finito, cual nosotros, entran a partes dos componentes: a) una tendencia, impulso, apetencia de bien o de belleza que uno no tiene y tiene otro, a fin de hacer de ese bien o belleza que en sí nota a faltar su peculio eterno y, una vez poseídos, se es bienaventurado. El deseo se consume por la posesión y el amor, el "ser hacía" (esse ad) se condensó y petrificó en el "ser en sí y para sí". b) unas ganas de dar y de darse, ganas rarísimas y encontradas con esa propiedad peculiar de la sustancia: "ser en sí y para sí en identidad", pues pretenden nada menos que hacer don de sí, cambiarse de sér en don, regalarse porque sí, sin méritos por parte del recipiendario o beneficiado, aunque no lo agradezca, aunque rechace el don. Y este aspecto es lo que de "señorío", de divino, ha quedado en el amor finito. El otro componente es propio de la finitud en cuanto tal, es el componente egoísta del amor.

Veremos cómo Platón, a pesar de no conocer este segundo tipo de Amor-don, de Amor-sorpresa, de Amor-gracia, supera el egoísmo del amor-tendencia hacia y para hacer del bien y belleza peculio eterno (206 A sqq.), por un proceso transcendente que llevaría a "rendir su sér en manos de lo Bello", a "dar su sustancia a la Belleza trascendente".

Pero el haber pasado por alto el Amor-don, el Amor-sorpresa graciosa lo llevó a negar que el

Amor fuera Dios y a dejarlo en demonio (202 E), en superhombre e infradiós.

Y desarrollando la afirmación mitológica de que el Amor es gran Dios, diría que sólo lo Divino es capaz de convertir, por racionalmente imprevisible sorpresa, su sér en Don, su sustancia en Gracia.

Los seres finitos lo somos tánto que no podemos disponer de nuestro sér, no podemos regalarlo o convertirlo en don y en sorpresa. Quien nos llegue a definir, a ver nuestra esencia. nos tiene ya calados y catados, y puede deducir y predecir lo que haremos y lo que tendremos. Cata el geómetra el círculo cuando lo define, y, como decían los romanos, lo aprehende, lo prende y mete en el puño y ya no hay escape posible. Descubrió Newton las leyes de la mecánica, y se acabaron las sorpresas astronómicas. Todo es ya calculable y predecible.

Los hombres nos hacemos a ratos la ilusión de que regalamos y damos cosas; mas las cosas regaladas cosas se quedan en sí y para sí; y eso de "regalo y don" en nada transforma el terco egoísmo y óntica cerrazón de sus esencias.

Podemos regalar nuestra vida, dar nuestra vida por otro; pero tal regalo acaba con nuestra vida, con la vida que queríamos regalar; no conseguimos transformar nuestra vida en don, y, al pretender darla íntegramente y sin reservas, nos morimos; y la sustancia misma de nuestra vida no se transforma ni asegura en su sér el de aquel por quien se da, que, aun al dar la

vida por otro, le damos en rigor y por dentro muchísimo menos que al darle un trozo de humilde pan o un vaso de corriente agua. Y esta es la desgracia de los amantes: no poder hacer don íntegro de sí, tropezarse con el egoísmo de su sér, con la terca codicia de su sustancia.

El genuino y perfecto amor, diría contra Platón, es amor por hacer de su sér don, por convertir su sustancia en magnificente gracia, dando así una "sorpresa" al sér y a la sustancia del amado; mas sin que éste pierda ni un momento la conciencia de que se trata de un don, de una gracia y de que la peor y más breve manera para perderlos es intentar hacer de ellos posesión firme y asegurada, peculio eterno dentro de la caja fuerte de la definición y de la sustancia.

De aquí que el hacer don de sí y el ser aceptado como don no incluya peligro alguno de aniquilación de sí por aposesionamiento entitativo a manos de otro, del "ser" amado. Ni el amado en cuanto tal y en puridad no puede intentar convertir y transformar para su sér lo que cual don y no como sér se le da.

Y por esta excitante, insegura y chispeante correlación entre amante en intento o en efecto de trocar su sér en don y su sustancia en gracia para hacer don de sí y darse graciosamente, por una parte, y, por otra, amado en ansias o en acto de aceptar cual don y gracia lo que se le da, sin pretender agarrarlo en su sér y hacer de ello sustancia y peculio suyo eterno, el Amor supera y trasciende el orden del sér y del pensar el sér y

del querer cosas y seres, y coloca al amante por encima, muy por encima del tipo de necesidad óntica, de eternidad entitativa.

Y es claro que para todos los demás dioses o personas divinas, constituídas fundamentalmente según el orden del sér y de la Inteligencia, Amor resulta prodigio, objeto de admiración, aparición sorprendente, regalo y don para los Dioses mismos.

Y si miramos con vista poética y amorosa, muy más sutiles que la eidética pura y simple, el verso de Parménides que aquí recita Fedro, nos sentiremos forzados a traducirlo:

"Espontaneidad inventó en su mente,
cual invención primera,
primera y anterior a todos los Dioses,
al Amor."

Que Γένεσις no es aquí la vulgar generación por la que vienen al ser las cosas sensibles y concretas, no es nacimiento de plantas, animales u hombres. Se trata de la producción de los Dioses mismos, de una genealogía divina, de "procesión" divina.

Por eso traduzco aquí tal palabra por Espontaneidad; y entre Espontaneidad e Inventiva (Μῆτις, μητίσατο, cf. 203 B sqq.) la conexión es inmediata; y el tipo de inteligencia, si se puede hablar así, propio de la Espontaneidad es el de inventiva o inteligencia inventiva, no el de inteligencia eidética (νοῦς) sujeta al orden y cone-

xión de las ideas, a normas lógicas, a reglas de deducción (διάνοια).

Y puesta Espontaneidad a inventar, con un margen tal de libertad que hasta podía producir por "invención" dioses —que no estaba aún restringida a producir según una "esencia" divina inmutable "personas"—, la invención primera y suma fué Amor. Y así es Amor Invento de Espontaneidad; y, como primer invento, sorpresa máxima para los inventos producidos posteriormente que ya no lo son de Μῆτις, de Inventiva, de Inteligencia divina no coartada aún por leyes lógicas ni racionales, sino de Júpiter o de Apolo o de otros dioses y personas divinas ya muy pensadas.

Mas no es Amor invento de estilo y destino semejantes a los inventos mecánicos que, una vez pasada aquella ráfaga de luz mental por la que fueron descubiertos, caen al orden de lo físico y quedan sujetos a la trama férrea del determinismo y hasta pueden ser mecánicamente reproducidos y hechos en serie por monos técnicos; sino que Amor es, en cada instante, invento; y, de poder morirse, se muriera a manos de la inercia, de la costumbre, de la rutina, de las leyes, de los seguros sociales y religiosos. Cuando una cosa pasa a ser segura, firme, legal y garantizada en el orden del sér, pierde el carácter de invención, de sorpresa, de admirable; y porque son estas cualidades propias del Amor, desaparece bajo ellas el Amor por misteriosa manera como por no menos misteriosa y sorprendente aparece; que no es del todo verdad lo que dirá más ade-

lante Agatón: "es Amor flexible de rasgos, que si fuesen rígidos no le sería posible plegarse y replegarse de mil maneras para así hacer pasar tan secretas su entrada primero y su salida de las almas" (196 A), pues el Amor ni siquiera aparece o desaparece del alma por "secreta" manera a causa de que sea de rasgos flexibles, de contextura dúctil y maleable (ὑγρός τὸ εἶδος) o porque, cual el agua, tome la forma y contornos de la vasija o lugar donde se la vierta. El Amor aparece y desaparece por modos "maravillosos y sorprendentes" para la razón y para todo el orden del sér; no hay causas que lo hagan aparecer ni causas que acaben por golpe directo con él. El es Invento, y, como invento, inventa modos suyos de entrar y salir de las almas, trazas todas ellas imprevisibles para la razón, inasibles para las causas entitativas.

Amor es don gracioso de sí a quien no lo espera, y lo recibe no cual materia a la forma, la potencia al acto, el estómago los alimentos, el arca los dineros, sino cual sorpresa, regalo e imprevisible maravilla.

El Amor tiene, pues, su existencia en un hilo; al pasarse ese sutil matiz, esencial en él, que es el de la sorpresa, admiración y maravilla, desaparece sin remedio. Pero, por nieto de Inventiva (Μῆτις), por engendro de Espontaneidad (Γένεσις) e hijo de Expedito (Πόρος) renace continuamente, se sale de ese apuro terrible y aprieto desesperado en que lo ponen el orden del sér y de la sustancia — el de hacerse común.

peculio, cosa asegurada, legalizable, socializable. Y así es Amor siempre nuevas y sorprendentes trazas para hacer de sí don siempre nuevo y siempre sorprendente. Que, aun entre nosotros, el Amor es "maquinador eterno (ἀεὶ τινας πλέκων μηχανάς, 203 D), expeditivo (ποριμός), brujo formidable (δεινὸς γόης), pocimero (φαρμακεύς), el mismo día florece y vive, y en el mismo día se muere". (*Ibid.*)

Por esta espontaneidad creadora y perennemente inventiva de hacer don de sí, el Amor es Dios; y por ser de por sí ya Don en persona el Amor es "creador", capaz él solo de dar al orden del sér y de las causas esa sorpresa que es "sacar algo de la nada de sér" y sin causa alguna. Que "crear" no entra, por parte alguna, ni siquiera por remotísima analogía de proporcionalidad a distancia infinita —como han dicho teólogos tiznados de racionalismo—, en el orden de las causas eficientes ni en el de otra causa alguna entitativa. Crear es prodigio, milagro, sorpresa para el orden íntegro del sér, y una invención de Dios para mostrar que está él, Dios, colocado por encima del orden del sér y del entender sér.

Crear es invención propia de la trascendencia divina para ostentarla frente al sér.

El mundo de los seres no es "efecto" de Dios; es "invención" del Amor. Y como esta primera invención, por no ser ella misma Dios en persona, tuvo que "caer" al orden del sér y dejar así de ser prodigio y sorpresa para quedarse en "sér", en sér que es y será sér, la trascen-

dencia de lo Divino —de la esencia de Dios—, inventa, cuando le viene en gana, nuevas sorpresas para el orden íntegro del sér. Y una de ellas, tal vez la mayor y más admirable, es ese amor que, cual centella imprevisible y deslumbrante, salta de cuando en cuando entre ciertas cosas privilegiadas, convertidas en lugares de aparición fulgurante de la trascendencia divina, de la Inventiva, del Amor.

Don de Dios, Donum Dei, ha llamado la teología al Espíritu Santo; el Amor es el verdadero don de Dios, Donum Dei, o Dios en Don. Y los peculiares efectos del Espíritu Santo en las almas han recibido el nombre de "dones del Espíritu Santo", gracias divinas.

Los hombres han "inventado" esa sutil transformación por la que una cosa se trueca en "regalo" —oro en anillo y anillo en regalo de boda, flores en ramillete y ramillete en regalo de cumpleaños—; pero, como ya llevo dicho, el matiz de "regalo" no afecta al sér mismo de las cosas regaladas, que el oro regalado oro se queda y la flor flor; pero la acción de regalar, descontando sus componentes reales, que no son "regalo" sino vulgar "ente", lleva un no sé qué de sutil e irreal gesto, creación humilde nuestra por la que nos evadimos un tantico del orden del sér y mostramos, cual dioses en miniatura, nuestra trascendencia y elevación sobre el orden del sér. Mas cuando intentamos hacer de nosotros mismos, de nuestro sér íntegro, don y regalo para otro, no llegamos, por desgracia, a cambiarnos de sér y transustanciar nuestra sustancia.

Pero todo él y toda ella adquieren entonces un destello, aspecto y expresión peculiares que son la "cara" del amor. Y el amor, aun el humilde nuestro, "nos hace andar por caminos que están en el mapa" —diré con una frase de Cervantes—, que no están en el mapa del sér, de las causas, de la juricidad societaria, de las normas religiosas. Y todo ello no por desprecio, sino porque sienten los buenos amadores —menos en número que las perlas—, que Amor es invención antientitativa, sorpresa contracausal, milagro supraóntico.

Que esos pocos destellos de Amor que en nosotros imprevisiblemente chispean, son el único trebejo de creación que Dios se dejó en sus criaturas al inventarlas por primera vez, y por él se nos muestra de repente su trascendencia y nuestra trascendencia sobre el orden del sér, sus causas y sus leyes.

Por esto el amor no tiene ni derechos ni obligaciones, que derecho-obligación, leyes jurídicas y religiosas son cenicientas e inoperantes imitaciones de causa-efecto y de leyes físicas. El Amor sólo posee "privilegios", ἐξουσία: algo que se sale (ἐξ) del orden sustancial y causal (οὐσία). Y sorpresa, invención, admiración, privilegio, don, gracia, creación forman la constelación del Amor, frente a potencia-acto, esencia-existencia, sustancia-accidentes . . . características de la constelación del sér.

Es, pues, el Amor "gran Dios" y "prodigio" para los Dioses mismos, invención de lo Divi-

no para mostrar su trascendencia o elevación frente a todo el orden del sér. Don en persona, por cuya virtud los hombres mismos podemos acometer ese maravilloso y supraóntico "intento" de convertir nuestro "sér" en "don", nuestra sustancia en regalo para otro, atentando así, por sublime suicidio, contra el orden inflexible del sér y la trama insoportable de las causas, sin poder, con todo, llevar a su término tal intento o atentado; y así se nos queda nuestro amor en forcejeo contra el sér, en intento de transustanciarnos en don, en regalo y en prodigio para otro.

De las demás "cosas" que suelen contarse como ingredientes de nuestro amor y que no vale la pena de nombrar con palabras de "sér, cosa, causa, función, órgano . . ." diré lo de Cervantes: "lo ál, mejor lo hacen los asnos en el prado".

2. Moral del Amor

El Amor "es causa para nosotros de los mayores bienes", μεγὶστων ἀγαθῶν ἡμῖν ἀίτιός ἐστιν. (178 C.)

El Amor, como queda dicho, no es "causa" (αἰτία) en un sentido ni unívoco ni análogo con las causas del orden del sér: causa eficiente, final, material y formal. El Amor no es causa, es "dador"; y lo que de El proviene no son "efectos" sino dones, regalos, gracias.

Pero veamos ante todo cuáles son los "dones" del amor, según Fedro.

D.1 "Vergüenza por lo feo, respetuoso amor por lo bello." (178 D.) Notemos que "vergüenza" (αἰσχύνη) y "amor respetuoso" (φιλο-τιμία) no son, propiamente hablando, virtudes —no precisa decir que no son ni seres ni cosas especiales compuestas de esencia y existencia, forma, materia, elementos . . .—; son "expresiones" diversas que puede tomar el rostro peculiar que presentan a la φρόνησις, al ojo moral, las diversas virtudes. Puede, pongo por caso, la justicia practicarse con ese suave matiz de "respeto" hacia la persona humana; y puede fallarse y practicarse la justicia con la expresión repelente de "dureza" y desconsideración, expresiones de la cara de la justicia legal que nos la vuelven tan sublevante o más que injusticia abierta y descarada.

Y puede, parecidamente, ejercitarse la sabiduría con delicado rubor y modestia por tener que hacerse el sabio ante sus semejantes; cariz bien diferente por cierto de esotra expresión de suficiencia y autoritarismo, de desvergüenza y soberbia que da a ciertos sabios el ridículo aspecto de pretendidos Apolos con cara de dogmatizantes baratos.

Por este carácter de "irrealidad", vergüenza, pudor, modestia, respeto, delicadeza . . . son "invenciones" del Amor y dones suyos en los que ostenta su trascendencia y elevación sobre el orden del sér y sobre el orden de las virtudes reales o hábitos entitativos propios del "sér" del hombre.

Con "modestia" y "respeto" se pueden llevar a cabo "grandes y bellas obras" (178 D), "grandes y bellas de vez" o en uno; que, sin modestia y sin respeto, es decir, con arrogancia y desconsideración, pueden hacerse obras grandes —imperios materiales o espirituales—, mas no bellas; ni, por tanto, obras de Amor.

D.2 "Endiosamiento", ἔνθεος (179 A). Bajo la influencia de Amor las virtudes o hábitos morales no toman tan sólo una "expresión" de modestia y respeto, sino de "endiosamiento". Nosotros no somos luz, ni mientras seamos hombres podremos trocarnos en luz; mas el rostro puede tomar la expresión o cariz de "radiante", radiante de felicidad; ni podemos tampoco cambiar nuestros pies en plomo, mas el andar de nuestros pies puede presentar ese matiz irreal de "andarse con pies de plomo". No somos ni tal vez podemos llegar a ser Dios, pero nada impide que nuestras acciones, las morales sobre todo, aun y siendo finitas en su sér tomen cariz y expresión de "endiosadas". Es otra "invención" y "sorpresa" por las que el rostro humano y las acciones reales del hombre se levantan sobre el orden del sér, sobre la anatomía y fisiología, sobre las acciones reales de la voluntad real; mas son invento y sorpresa de Dios en nosotros para mostrar en el sér finito la trascendencia supraóntica de Dios.

Y son "dones" del Amor; que la naturalidad brutal del sér real no puede inventar esos matices de "irrealidad" que pueden sutilmente

variar de tintes, permaneciendo idénticas la cantidad y cualidad del sér, el talante del sér que por ellos aparecerá "endiosado". Que los mismos actos de justicia pueden practicarse con un cariz o expresión que vaya de la dureza, desconsideración, altanería, hasta los de respeto, modestia, deferencia.

Respeto, modestia, deferencia, pudor . . . son, entre otros, "inventos" del Amor en el hombre, dones del Amor no merecidos ni merecibles por el sér real de cosa alguna.

D.3 "Desprendimiento de la vida propia para regalarla a otro", hacer de la vida don y donación, ὑπεραποθνῄσκειν ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες (179 B).

El señorío del Amor sobre el sér, su trascendencia supraentitativa, se demuestra paladinamente en ese intento, atentado a la vez, de convertir la vida y su realidad en don y regalo para otro. Desde el punto de vista real-causal, lo mismo se muere el agarrado a la vida en su realidad firme y bruta, que el desprendido dador de ella. No se trata, entre los vivientes finitos, de una transubstanciación de la vida-sér en don y regalo. Nos queda sólo el poder trascendente de la "expresión", cariz y apostura que demos al morir real. Expresión y cariz de regalo, de don, apostura de desprendimiento gracioso, de menosprecio por la realidad entitativa de la vida. Aspectos todos que, para el sér, deben resultar sorpresas e inventos. Son, pues, dones sutiles del

Amor, humildes inventos que él inventa en nosotros para, mediante ellos, elevarnos sobre el sér.

A quien así se desprende de la vida hacen los dioses "regalos" (γέρας, 179 D), y aun el regalo de sacar la propia alma del Hades o lugar invisible (ά-ειδές) donde los muertos, reducida su realidad tridimensional y visible de este mundo a realidad radiatoria oscura, a espectro infrarrojo —diríamos en nuestros términos actuales de física—, a fantasmas sutiles, tienen que llevar una vida de puras presencias sin acción real; y, por tanto, sin posibilidad de practicar en grande y sobre la carne del sér la empresa sublime de regalarlo por Amor, de vencer al sér y a la vida en sus pretensiones de ser siempre sér y de vivir siempre en un sér.

Quien no sabe o no se atreve a hacer de la vida un don y regalarla a tiempo, escogiéndose así su muerte, le sucede lo que a Orfeo: morir a manos de las mujeres (179 D-E), es decir: morir a manos de lo real y por causas reales. Y por desgracia de nuestros malhadados tiempos parece que los hombres se han propuesto dejarse matar por lo real y morir de muerte "natural", en vez de buscarse ocasiones en qué hacer de la vida magnificente regalo en aras de un ideal o por amor a otra persona que sepa apreciar el regalo y recibirlo por tal. Y ¡así le va al amor entre los hombres!

Fedro nos presenta aquí unos cuantos casos edificantes de vidas regaladas generosamente, de

atentados contra la vida, al intentar hacer de su realidad don (179 B, 180 B).

Y termina diciendo Fedro: "...que el Amor es, entre todos los dioses, el más antiguo, el más venerable, el Señor de los señores en cuyas manos se encierra, para los hombres vivos, para los hombres idos, toda provisión de virtud y de bienaventuranza." (180 B.)

II

Interpretación mitológico-jurídica del Amor.

Palabras de Pausanias (180 C - 185 E), (o donde comienza la naturalización, cosificación y codificación del Amor).

1. Mitología del doble Amor

"Todos sabemos que Venus no está sin Amor", πὰντες ἴσμεν ὅτι οὔκ ἐστιν ἄνευ Ἔρωτος Ἀφροδίτη. (180 D.) Así principia diciendo Pausanias, apelando a un convencimiento ya vulgar y consagrado.

Mas "hay dos Venus" (δύο ἐστόν, 180 D).

"Luego tiene que haber dos Amores" δὺο ἀνὰγκη καί Ἔρωτα εἶναι. (*Ibid.*) Y ¿en qué sentido hay dos Venus? De ajustarnos a la letra del texto habría que traducir en vez de "dos Venus", de dos Amores, Venus dual, Amor dual. Claro que ni aun así se consigue reproducir la finura gramatical griega, pues el número "dual" posee terminaciones propias, y la versión Venus dual,

Amor dual, se queda en un singular. Tal vez ideológicamente más exacto sería decir: dos Venus apareadas, dos Amores apareados.

Consérvese cuidadosamente el matiz ideológico peculiar al número dual en la declinación griega: el de objetos apareados, que forman una unidad privilegiada, de modo que, a pesar de ser dos, se necesiten complementariamente y uno sin el otro quede imperfecto en su unidad misma. Que, por ejemplo, dos son las manos, mas no son dos cual dos hombres, que uno se puede morir y el otro continúa viviendo tan campante; si falta una mano se queda uno manco y la otra mano tiene que adaptarse al nuevo estado innatural de forzosa soledad manual.

La Venus celestial y la Venus plebeya son dos, ni más ni menos, forman una pareja o par natural.

Veamos sus caracteres:

1.1 La Venus celestial (Ἀφροδίτης οὐράνια) es "la antigua y veneranda, no nacida de madre, hija del Cielo". Tal es la tradición hesiódica (Teogonía, 188-206); nació espontáneamente, cual invento, de la espuma seminífera que de los miembros viriles de Urano, mutilado por su hijo Cronos, se formó en el Mar, en el Salado. No tiene, pues, madre; es hija de solo padre; su generación se parece a la de la segunda persona de la Trinidad cristiana, que nació de Padre sin madre, por pura superabundancia y plenitud engendratoria de la primera persona divina. Y así como el Verbo es engendrado no de la esencia

divina sino del "poder engendrador", que es del tipo "esse ad", relacional —como quedó ya declarado, es decir: nació de algo separado radicalmente de la esencia, que así son de diversas esencia-sustancial y relación pura—, de parecida manera, aunque bajo fórmulas poéticas, nació Venus de la espuma seminífera, del poder engendrador del Dios Cielo, el primero de los Dioses, actuando en funciones de "relación", de potencia separada y contrapuesta a lo Divino — separación y contraposición simbolizadas por la castración.

Tales mitos de engendramiento de hijos por padre sin madre o por madre sin padre vienen a expresar la infinidad de un poder engendrador, la subsistencia y autosuficiencia del poder engendrador cuando se halla todavía bajo forma de poder "creador", que, en este caso, si se lo encarna y apersona en el Padre, engendra sin madre; y si en Madre, engendrará sin padre. Y no es, como se dice por ahí, cuestión de castidad; es cuestión de poder; que si el poder de engendrar fuese tal y tanto que llegara a ser creador, no amara engendrar en mujer.; fuera, más bien, amor creador que produce los hijos cual "dones", cual esplendentes regalos reales, dándoles él, él solo, la vida y el ser a ellos. Y me refiero a un Amor creador, a una potencia de engendramiento creador, no a esotras potencias de engendrar tan débiles que, sin poder nada en ello, se les nacen por dentro los hijos cual sarta de vidas y cadena de su vida.

Saquemos explícitamente unas conclusiones que servirán más adelante de premisas capitales: "la potencia generativa, cuando es creadora, no necesita de madre", o sea: "el amor, cuanto más potente es menos necesita de mujer".

Por tanto: "cuando el amor desciende en tipo de poder tendrá que colaborar con otro sér, pero sólo cuando el Amor resulte casi impotente tomará por colaborador complementario la mujer".

Mas dejemos estos cabos sueltos para más adelante. Por ser Venus la celestial hija del Cielo (οὐρανία) no sólo es más antigua y veneranda (πρεσβυτέρα, palabra que en griego junta las dos significaciones dichas) que Venus la plebeya (πάνδημος Αφροδίτης) de que vamos a hablar, sino más antigua y veneranda que todos los dioses olímpicos.

1.2 La segunda Venus es la de la tradición homérica. Es hija de Júpiter y de Diona (*Ilíada*, V, 370); tiene, pues, padre y madre; ha sido engendrada en colaboración (συνεργόν); y, por tanto, para engendrar ella a su vez necesitará un colaborador: el Amor (Ἔρως).

Y con estos preliminares mitológicos, el discurso de Pausanias puede disponerse de la siguiente manera y dar origen a cuestiones decisivas.

2. De naturalización a codificación humana del Amor

El engendramiento (Γένεσις) o la invención de Amor (Ἔρως), de Amor el Primero, tiene lugar, según Hesíodo, en ese primer compás de creaciones de lo divino que son el Caos, la Tierra y el Amor (Χάος, Γαῖα, Ἔρως) (*Teogonía,* 116 sqq.) En otra obra mía: "*Tipos históricos del Filosofar físico desde Hesíodo hasta Kant*" (Tucumán, 1941, págs. 43-101), he explicado largamente qué deba entenderse por tales "personificaciones" divinas que no son, naturalmente, ni un caos o revoltijo de cosas o nebulosa primitiva, ni la tierra que pisamos ni el amor sexual de cada día y de cada noche.

El engendramiento o invención de Venus es independiente del de Amor y viene más tarde (*Teog.* 188-206), como queda explicado en 1.

Pero lo del refrán: "Dios los cría y ellos se juntan" se aplica a este caso, pues, según Pausanias, Amor el celestial y Venus la celestial forman un par o pareja de colaboradores (συνεργόν, 180 E).

Mas, por otra parte, el nacimiento de Amor, del demonio Amor, es obra conjunta de Πόρος, el Expedito, hijo de Μῆτις —la Inventiva— y de Πενία, la Penuria, la Menesterosa o Apurada, y es engendrado por "ayuntamiento" (κατεκλίνεται πὰρ' αὐτῷ καί ἔκυσε Ἔρωτα, 203 C).

Y lo es igualmente la generación de Venus la popular, pues es hija de Júpiter y de Diona. De ahí que resulten de nuevo colaboradores; "que Dios y Diosa los criaron y ellos se juntan".

Empero ya Hesíodo mismo tenía clara conciencia de que los poetas "saben decir la verdad (ἀλήθεα) bajo forma de mitos" (μυθήσασθαι, *Teog.* 28. sqq.). ¿Adónde van, pues, y qué quieren decir en lenguaje filosófico estos mitos?

2.1 Las palabras de Fedro habían colocado al Amor en el rango de Dios y en el ápice de las personas divinas, por gran Dios y por admirable. Los amores que entre los hombres se hallaren no podían, por tanto, pasar de ser "dones" y regalos del Amor: Dios en Don, ni pertenecer a su sustancia ni contarse por cosa natural. En una interpretación mitológica del Amor, como Dios, no cabe hablar sino de amores "participados" del Amor, de imitaciones, semejanzas, sombras del Amor. Ahora bien: imitación, semejanza, participación, sombra o silueta "de" otro arquetipo y modelo no son maneras de poseer una calidad por modo de sustancia; y, por tanto, en el caso presente, los amores entre cosas finitas no serían "naturales", no pertenecerían a la naturaleza de cada una de las cosas.

Se trata, pues, de ver si es posible concebir y encontrar una serie de tipos de *Amor descendente,* cada uno de cuyos estratos se vaya acercando cada vez más a naturaleza hasta llegar, por ventura, a un tipo de amor "natural" al hombre y aun, como pretenderá Eryxímaco, siguiendo de

algún modo a Empédocles, reabsorber el amor en la naturaleza íntegra.

Proceso de humanización y de naturalización del Amor. Y si tal proceso fuera posible es claro que el Amor tendría leyes: leyes naturales y leyes humanas, con legislación societaria y jurídica.

Veamos, a base del diálogo presente, cómo sutilmente se dibuja esta escala descendente hacia humanización y naturalismo.

I. *Tipo trascendente:* Amor cual Don divino, cual Sorpresa, cual Gracia magnificente, como Invención admirable (178 A-C); tercera personificación de lo Divino junto a Caos y Tierra. Amor I, anterior a todos los dioses olímpicos.

II. Amor absoluto o desligado solamente de colaboración materna, Fecundidad creadora que, cual Don gracioso e Invención admirable, crea a Venus la celestial y la crea e inventa por puro poder, simbolizado en el poder varonil de los miembros viriles de Urano.

Venus I, que procede de Dios y es a su vez una diosa especial. Comienza el descenso.

III. Amor, como Pobre-rico-en-recursos, por nieto de Inventiva e hijo de Expedito y de Apurada. Con su inagotable riqueza en "recursos", tretas e invenciones se sale de toda ley "natural" y del orden del sér, donde no caben ni tretas ni trampas ni invenciones. En su condición de hijo

de Apurada descubre que está expuesto a no salir de los apuros, a no poder hacer trampas, a no poder ya inventar, es decir: está cayendo al orden del sér y del determinismo natural. Este amor es ya "*demonio*", algo intermedio entre lo divino y lo mortal, sometido a la doble atracción de ambos extremos. Amor II. Sigue el descenso hacia humanización y naturalización del amor. Amor con padre y con madre.

IV. Venus, hija de Júpiter y de Diona; de un padre que es ya del tipo de Dios olímpico —y de Dios olímpico posterior y derivado respecto de Urano y de Cronos—, de Metis (Inventiva) y de Expedito (Poros). Venus II, engendro conjunto de padre y de madre y de un padre, Júpiter, cuyas múltiples uniones con mortales forman largo y sospechoso cuento de "humanizaciones". Esta Venus es "*popular*", de todo el mundo. Nos hallamos ante una humanización societaria de Amor.

2.2 Pero el amor entre hombres, o por hijo o por nieto o por biznieto —es decir, por genealogía real—, puede proceder de Amor I y Venus I, de Amor II y de Venus II; y es faena de cultura amorosa remontarse hacia el tipo supremo.

Y según este criterio debe establecerse una escala de valoraciones y, consiguientemente, de normas para enderezar nuestros amores que comienzan de ordinario por presentar la forma de Venus II, es decir: de ser amores entre perso-

nas de diferente y complementario sexo, amor cuyo lugar de aparición es el sexo en su dualidad complementaria, y deben ascender al tipo de Venus I, a saber: a amores entre personas de sexo viril, y de personas que reúnan en sí la belleza de Venus, la "*no nacida de madre*" (180 D), y la virilidad creadora del Padre celestial, de Urano.

No parece que Pausanias proponga, cual norma superior, y suprema ya, la de levantar nuestros amores al rango del Amor I, que con Caos y Tierra constituyen esa Trinidad primigenia cuya "verdad", quitando el velo del mito (μυθήσασθαι ἀληθέα. *Teog.* 28), no es otra que declararnos lo divino (la esencia divina) como lo Divino en sí (Χάος), lo Divino en Sér (Γαῖα), lo Divino en Don (Ἔρως), "creando" o inventando "seres"; y por "inventarlos y darlos", y no por "causarlos", muestran de vez su trascendencia y su magnificente superabundancia.

Y digo que Pausanias ya no parece proponernos este Amor I como norma y estado supremo a que levantar los nuestros humanos; tal vez porque este Amor es "absoluto"; está desligado de toda conexión con lo inferior y por tanto lo inferior no puede, por natural ascensión evolutiva, llegar hasta El. Que Amor I, por ser Dios preolímpico, anterior a Urano mismo, no está sometido a Cronos, al Tiempo en cuanto universal potencia de evolución. Amor I es, pues, supratemporal. En cambio: Venus I es hija de un Dios, de Urano, en quien Cronos o el Tiempo

tuvo poder para castrarlo, para arrancarle su potencia generativa creadora y someterla al Tiempo, a la evolución, al mundo de las cosas fluctuantes, simbolizado por el Mar. Venus I está, por tanto, encuadrada en el común ambiente de temporalidad y evolución de nuestro mundo; pudiendo, de consiguiente, sernos propuesta cual modelo de orden superior, mas accesible.

Y no es preciso añadir que Amor II y Venus II están ya casi en la órbita de nuestra humilde tierra.

La escala de valores (V) para los tipos de amor y, a la vez, de normas para levantar el plebeyo y popular, el cotidiano —alltaeglich—, son,

V. III		V. II		V. I		‖	V. Absoluto
	→		→		→	‖	
Venus II		Amor II		Venus I		‖	Amor I

donde las líneas perpendiculares indican un abismo que por evolución natural no puede ser salvado o trascendido.

2.3 Pero no basta proponer una escala de valores amorosos, darla por norma y creerse que todo está terminado. Es preciso mostrar que se halla en el hombre una "potencia o poder" de trascendencia, de autoelevación, que permita convertir un estado inferior de nuestro amor en otro estado superior, proceso proporcionalmente parecido a ese sutil cambio, no entitativo sino de

estado, por el que el agua pasa del estado líquido corriente al de vapor en nube.

Y para esta faena de ennoblecer y elevar nuestro amor cotidiano propone Pausanias dos medios: a) cambio del "*material*" o realidad concreta en que se ejercita y hace "real" el amor. Cambio del lugar de aparición sensible del Amor. b) cambio del "*modo*" o manera de hacer las obras "reales" de amor. Cambio por "*enderezamiento*", por rectitud de la intención amorosa.

Anotemos diligentemente el principio general de Pausanias: "toda acción (πρᾶξις) hecha nada más que por hacerla no es de suyo (ἐφ' αὑτῆς) ni bella ni fea; únicamente por la manera como se haga (ὡς ἂν πραχθῇ) podrá sobrevenirle (ἀπέβη) lo uno o lo otro; y así, lo hecho por hermosa y recta manera (καλῶς πραττόμενον καὶ ὀρθῶς) nace (γίνεται) bello; y lo hecho por incorrecta manera, feo". (191 A.)

Lo cual, dicho en términos más usados, equivale a afirmar que de suyo no hay "cosas" que, en cuanto tales, por su sér mismo y por su realidad, sean buenas o malas. El aspecto de bueno o malo no es una propiedad del mismo orden que las de cantidad, cualidad, material, espiritual, real, ideal, lugar, peso, temperatura, vegetativo, sensitivo, intelecto —que son cosas "reales", bien localizadas en una de las casillas o categorías de "ser"—, sino que bueno-malo, bondad-maldad no son seres o cosas o algo de

un sér o cosa. Y más en especial, no hay acciones (πρᾶξεις) que por su misma entidad y realidad sean buenas o malas. La bondad o la maldad no pasan de ser "modos", maneras, matiz de lo real y de ciertas cosas y acciones de ellas. Lo cual concuerda perfectamente con esa afirmación de la moral llamada "formalista" según la cual la esencia de lo moral consiste y se resume en la "rectitud de intención". Y a la manera como la dirección de un movimiento no es ni el peso del cuerpo ni su densidad ni el color ni ninguno de sus elementos químicos, sino algo "irreal" que ni pesa, ni calienta ni obra y, con todo, es la "dirección", el carácter vectorial, el que lleva a feliz término o a un desastre lo real en movimiento, de parecida manera la bondad o la maldad son "direcciones", rectitud de intención o soslayo y travesura moral. Y precisamente por consistir propiamente lo moral no en cosas o seres sino en rectitud de intención, se eleva y nos eleva sobre el orden del sér y hace que nuestras acciones morales se evadan "irrealmente" de lo físico y sus leyes y no resulte la virtud materia fisiológica o vulgar y entitativo hábito psicológico.

Moralizar —hacer bueno o malo— no pasa, por tanto, de ser una "irreal modalización" del sér; mas el sér y las cosas, sér y cosa se quedan.

Pausanias expresó delicadamente este matiz, por medio de las locuciones adverbiales: "por la manera como" (ὡς), "por hermosa y recta ma-

nera" (ὀρθῶς, καλῶς), "por incorrecta manera" (οὐκ ὀρθῶς).

Y continuemos, anotando otro delicado toquecito de esta concepción moral supraóntica y transcausal: para que una acción (perteneciente al orden del ser real) "nazca" buena, sea buena por nacimiento, es preciso una doble modalización o matización irreal: la que da la belleza (καλῶς) y la que presta la rectitud (ὀρθῶς).

Ahora bien: la belleza no es cosa real o ideal, material o espiritual, no es sér; y puede matizar igualmente lo real que lo ideal, un animal y un hombre, un varón y una hembra; y la rectitud de intención es capaz de modalizar acciones de hombres y de mujeres, de hombres y de dioses, de diosas y de demonios. Es un componente supraóntico y supracausal.

Por consiguiente: a) el material concreto, la materia real —hombres, actos humanos . . .—, no "nace" o se hace bueno o malo por una cualidad del orden del sér —como se hace un cuerpo caliente por el calor y pesado por la fuerza gravitatoria—, sino que resulta bueno o malo por el doble componente "irreal" de la belleza y de la rectitud que sólo son, en el orden del sér, algo "adverbial": καλῶς, ὀρθῶς, no algo sustantivo o sustancial.

b) El material real para lo moral es cambiable e indiferente de suyo. Sin alterar los componentes físicos reales un móvil puede ir hacia la derecha o hacia la izquierda; sin aumento o disminución de la cantidad de sér o del talante de

una cosa pueden, sér o cosa, una vez resultar buenos y otras malos.

Y descendiendo ya más cerca de las proposiciones de Pausanias:

c) Las acciones reales del amor real, los cuerpos reales en que se ejercen tales acciones, el sexo de los cuerpos . . . son moralmente indiferentes; no es un componente del amor sexual "bueno" el que se realice entre varón y hembra; y, sin más, no será amor sexual malo el que realice sus obras entre varones solos o entre mujeres solas (183 D).

d) El amor entre varones, pederastía, puede ser bueno y "nacer" bueno si los actos reales y cuerpos reales en que se ejercita y viene a luz son bellos y las acciones se practican bellamente y rectamente.

Más aún: en el orden "humano" nada es ni bueno ni malo por ser solamente "real" —y ni aunque sea perfecto en su realidad, acomodado a los fines (ἐντελέχεια) de la especie real y de la propagación real de la especie—; lo humano real nacerá, con nuevo nacimiento, bueno, en virtud de dos componentes "irreales": por la belleza y por la rectitud, que, a su vez, no se convierten en seres y cosas de un sér, en propiedades y hábitos, sino que, al modalizar y matizar lo real "irrealmente", "descienden" (ἀπέβη, ἀπό) sobre lo real, bajan condescendientemente de su orden y sólo condescienden en una adverbial y superficial modalización del sér.

Que con esta teoría formal de la moralidad no queden garantizados ni la procreación, fin de la especie real, ni la sociedad ni el derecho societario ni el dar hijos a la Iglesia, nada importa; todo eso son cosas del orden real y causal, sin trascendencia alguna y tan insostenibles para todos, menos para los de "intereses creados", como si la química, en nombre de la ciencia, pidiese que todos los cuadros y obras de arte pasasen a los laboratorios para experimentar las teorías atómicas o para conservar las leyes del universo físico si, en un momento dado, faltaran materiales para la experimentación. Y la ojeriza, bien poco disimulada, que toda organización social o eclesiástica tiene por los "privilegios" de la belleza y la negación de derechos a la "rectitud de intención moral" pura, confirman una vez más que, para todo tipo de estructura social, lo que importa ante todo y sobre todo es lo real, lo causal, lo socialmente seguro, y no esos componentes sutiles —ni administrables, ni politiqueables ni cotizables—, que son la belleza y la rectitud de intención.

e) Y saca Pausanias una conclusión más: si bien es cierto que el material concreto y real en que se aparece el Amor entre los hombres es moralmente indiferente e intercambiable, con todo es preferible que el amor humano, por tener que asentarse en carne y hueso, modalice las acciones y cuerpos varoniles y no las acciones y cuerpos de varón y hembra en sexual y para sexual ayuntamiento. Y la razón es clara: si lo moral encierra,

como pretensión propia, una irreal evasión de lo real y, en lo humano, una sumisión mínima a lo real-causal, a la fisiología, menos servirá a lo real quien hace bella y rectamente las obras de amor en cuerpos masculinos bellos que quien las haga bien y bellamente en cuerpos masculinos y femeninos, pues en el primer caso el amor se somete al individuo, y en el segundo al individuo más a la especie con sus reales y desconsideradas exigencias. Doble rebajamiento real frente a único.

Y confirma Pausanias esta razón por otra tomada de la genealogía del Amor: si consideramos la escala ascendente de personificaciones de Venus y de Amor, se echará de ver que el tipo más cercano a Amor I es el de Venus I, amor de padre sin madre, amor nacido de la superabundancia creadora del solo germen masculino.

Claro que en este punto los moralistas ramplones y asustadizos ponen el grito en el cielo y nos hablan de "perversión del natural", de pecados "contra naturam", pero esta misma denominación "natural" en que ellos creen encerrar la condenación máxima de la opinión de Pausanias es la que refuta de raíz su teoría, pues, de seguirla con lógica inflexible, reduciría lo moral a lo natural, y el valor al ser.

2.4 Pero Pausanias va un poquito más allá, o tal vez un poco más abajo, de lo que exigiría una teoría formal de la moralidad, de una moral "de rectitud y belleza" irreales, enderezadora y ennoblecedora de lo real.

Pretende "asegurar" tal tipo de moral y de amor "bueno y bello de ver" (καλοκἀγαθία) por "leyes", no ciertamente de estilo societario corriente y moliente que amuelen toda finura "irreal", sino por una codificación sin sanciones reales.

Y hablará: a) de "una ley que los buenos se imponen voluntariamente a sí mismos", de autonomía (181 E), en la que se regule uno por sí mismo sus relaciones amorosas con los homosexuales, de manera que no sea el cuerpo y su belleza lo que primariamente decida —es decir: no imperen los componentes reales y materiales—, sino el alma y su belleza, la inteligencia y la voluntad;

b) que el amor, recta y bellamente practicado, y transfigurador irreal de lo real, tiene "privilegios", y no deberes u obligaciones en el estricto sentido de estas palabras; "y así —dice—, tanto dioses como hombres han dado todo privilegio al amante", ἐξουσία (183 C). Y dice ἐξουσία, que es privilegio o exención, licencia para salirse (ἐξ) de orden sustancial y real (οὐσία), para pisar y pisotear lo pura, simple y bastamente real. Y pueden leerse en los lugares correspondientes de este diálogo (181-185) los privilegios o cosas admirables (182 E) que puede hacer a su talante quien "de tal amor esté según pureza tocado" (181 C-D);

c) y, entre estos privilegios, enumera uno "terribilísimo" (δεινότατον), tremebundo y ate-

rrador para las sociedades civiles y religiosas, y es que "el juramento en cosas de amor no es juramento", ἀφροδίσιον ὅρκον οὔ φασιν εἶναι, (183 B); y que, por tanto, "el perjurio del perjuro por amor no lo toman en cuenta los dioses". (*Ibid.*) O con otra fórmula: quebrantar por amor un juramento no es pecado. El amor no puede sentirse obligado por juramentos de ninguna clase; el amor es esencialmente libre y se puede libertar en cualquier momento de cualquier pretendido lazo por solemne que sea.

Y añade Pausanias, entre dolorido y protestante, que "desde que los padres han puesto pedagogos", desde que, para educar a la juventud, las sociedades civiles o religiosas han puesto "pedagogos" o Padres espirituales se ha restringido ese atributo divino de la libertad: forma nuestra humilde de participar del poder creador; que si bien es cierto que la libertad suele considerarse como atributo de la voluntad —con un montón de sospechosas restricciones, en ciertas doctrinas filosóficas esclavas—, niégase al Amor, al supremo acto de la voluntad, la propiedad, su propiedad de ser esencial y propiamente libre;

d) pero porque Amor-Venus es pareja desplazable a lo largo de una escala de estados descendentes a partir de Amor II, Venus I puede llegar, y ha llegado de hecho, a un "estado de caída" en lo vulgar y plebeyo (Geworfenheit). Y Pausanias enumera los caracteres por los que se puede reconocer al amante plebeyo; "y por de pronto es malo el amante que se prenda más del

cuerpo que del alma, porque no puede ser amante firme quien de cosa no firme se prende, pues tan pronto como se marchita la flor del cuerpo —que ésta es la que ama—, se va sin darle una mirada, avergonzándose de sus muchas palabras y largas promesas" (183 D-E); y a lo largo de su discurso se podrán hallar numerosos detalles para discernir cuidadosamente los amores.

Y de este estadio inferior e inframoral del amor valen las explicaciones "reales y sociales" que suelen traerse para atenuar la pederastía, entendida a lo vulgar: la situación de inferioridad de la mujer entre los griegos, con el consiguiente desprecio del amor femenino; a veces la insuficiencia numérica de mujeres; la vida de los varones en colectividades guerreras, sobre todo en pueblos guerreros como los Dorios, a quienes probablemente se debe la introducción de esta costumbre en la Grecia entera; los ejercicios de los gimnasios y palestras, donde se reunían varones de edad diferente y que, por practicarse tales ejercicios desnudos, podían dar lugar a apreciar los valores propios de la belleza varonil; la exaltación de la belleza masculina en las obras de la estatuaria griega . . .

Y termina Pausanias diciendo: "es menester que estas dos leyes —la ley sobre pederastía y la ley sobre el amor a la sabiduría u otra virtud cualquiera—, se avengan en una sola, si se quiere que el amante y su doncel predilecto se congracien con resultante bella" (184 C-D), las cuales palabras se prestan a una anotación final

que voy a declarar con unas sentencias de Heidegger (Vom Wesen des Grundes, III).

El amor a la sabiduría (φιλοσοφία) o a otra virtud cualquiera (ἄλλη ἀρετή) constituye ese componente de "irreal" y "trascendente" ascensión que es el plan (Entwurf) o proyecto propio de lo moral y al que apuntan y sobre el que sale disparada (proyecto, pro-iectum, Vorwurf) la rectitud de intención (ὀρθῶς, ὀρθοσύνη). Mas todo proyecto o plan nuestro (Entwurf) está él mismo en sí mismo "gravitando hacia" lo real (geworfen), juntando a la proyección vertical hacia lo alto otro proyecto o abyecto hacia lo bajo o real fáctico (aller Entwurf ist geworfen, *op. cit.*, p. 40, ed. 1931), que así se elevan cayendo y caen mientras se elevan las piedras que hacia el cielo arrojamos, y así también se elevan cayendo y caen elevándose nuestros actos morales humanos. Y el peso que los está haciendo caer, mientras se elevan, es esotro segundo componente que llama aquí Pausanias la ley sobre pederastía, ley sobre el amor al doncel predilecto para cada uno. Y de estas dos leyes: ley "irreal" de amor a virtud y ley "real" de amor al doncel preferido surge, cual resultante, el amor irreal-real "bello". Y es menester un componente de "realidad" —sea cual fuere, pues como quedó dicho en 2.3, el material en que se realiza lo moral es intercambiable e indiferente—, para que nuestro amor sea "real" y operante (wirklich), fuerte (maechtig) e imperial (Walten). Que si solamente interviniera el componente

irreal de amor a la sabiduría o a la virtud, el amor resultante sería ese "amor intellectualis o spiritualis", frío y seco, calculador e inhumano cuyos efectos en la humana convivencia se resumen fiel y espantablemente en aquella tristemente experimentada sentencia: "entran sin conocerse, viven sin amarse, mueren sin llorarse". No podemos los seres finitos, compuestos esencialmente de cuerpo, prescindir impunemente de él; y el castigo de la soberbia sutil de querer librarse del cuerpo en negocios de amor trae consigo la infecundidad total: la corporal, la espiritual, la intelectual.

Y como remedio, uno entre varios, contra tal infecundidad humana del pretendido y pretencioso "puro amor espiritual" propone Pausanias: "es cosa bella congraciarse amante y doncel por amor a la virtud" (185 B); o con otra traducción más ajustada a la interpretación mitológica de Fedro: "cosa bella entre las bellas el hacer de sí mismo don (χαρίζεσθαι) por amor a la virtud".

III

Interpretación naturalista del Amor.

Palabras de Eryxímaco (186 A - 188 E), (o donde llega a su nivel ínfimo el descenso del Amor).

1. Naturalización y difusión cósmica del Amor

No le basta a Eryxímaco que "el amor sea doble", y uno de ellos se encuentre ya "en las almas de los hombres" (186 A), sino que "mediante la medicina", por "esta nuestra arte" (186 A-B), cree haber vislumbrado que "este dios abarca todo", y "a todo se extiende" (ἐπὶ πᾶν ὁ θεός τείνει, 186 B); "¡así es de grande y admirable!" (*Ibid.*), tan grande que se halla en los cuerpos de todos los animales, en los que en la tierra se engendran . . . y para decirlo en una palabra, en los seres todos" (ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι, *Ibid.*)

El amor es, pues, ya sér de los seres, cosa de los seres. Y a la manera como destapar un per-

fume es vulgar condición de posibilidad para que su aroma se haga universal, y se difunda por todo el mundo, y con tal universalismo no se consigue que el universo se vuelva oloroso, de parecida manera: al hacer del amor potencia cósmica lo que se consigue es que ni el amor huela ya a amor ni el universo trascienda a amorosas esencias.

Si cada una de las cosas se convirtiera en un peculiar humo —diré comentando a Heráclito—, las narices pudieran discernir y conocer cada cosa por su perfume, mas si todas se trocaran en Humo, no hubiera nariz que discernir pudiera en lo que es Humo los humos de todas las cosas. Mientras Amor sea Dios, demonio o irreal y trascendente calidad del alma humana, habría todavía manera, para los catadores sutiles en cosas de amor, de discernir su solera, cuál es más añejo, eterno tal vez, cuál más reciente; pero si se disuelve Amor en el mundo de los seres no sólo se lo aguachina, sino que resultará irrecognoscible e indefinible. E insulsez e insipidez son los quisisabores que nos deja toda la exposición de Eryxímaco; y a insulsez, enojosa e inapetente, nos saben todas las teorías "naturalistas" del amor, del amor según naturaleza.

Reprimamos, con todo, el asco indeciso que provoca lo insulso e insípido y, en comprimido resumen, pasemos revista a las ideas de Eryxímaco.

1.1 El amor corporal o encarnado es ya tan "natural" y está tan connaturalizado que da

origen a una ciencia y arte experimentales: la medicina, "el arte médica es conocimiento científico de las apetencias corporales amorosas en cuanto a repleción y evacuación" (186 C-D). El amor corporal se puede "invertir" (μεταβάλλειν), infundir (ἐμποιῆσαι) y expeler (ἐξελεῖν), poner en concordia los amores encontrados o contrarios (ἔχθιστα φίλα ποιεῖν).

1.2 El Amor es piloto y lleva el gobernalle κυβερνᾶται, 186 E) de la gimnasia y de la agricultura; y no sólo la batuta en la música, sino que la misma música "es ciencia de lo que de amoroso haya en la harmonía y en el ritmo", ἐστιν αὖ μουσική περὶ ἁρμονίαν καὶ ρυθμόν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη (187 C). Y ¿a qué sabrá el amor hecho música y gimnasia y agricultura?

"Y se llega una vez más a las mismas razones": que hay que cuidar solícitamente de los "hombres", de los "seres concretos" en su peculiar concreción real y, de entre ellos, de los mejor dotados (κόσμιοι), hacer algo así como una selección fundada en el natural; y el amor que de tal natural nazca será sin más "amor bello, celestial, el Amor de la Musa celestial" (187 D-E). Y el arte de infundir y llevar el amor a los seres (187 E), el arte de amor, se parece "al arte de cocina" (ὀψοποιική) que "hay que infundirlo cuando convenga a fin de que se coseche lo que de placer tiene sin que se entre demasía alguna" (187 E), "sin enfermedad". (*Ibid.*)

De esto a sostener que amor es eugenesia no va sino un paso, aunque, antes de darlo, se pasen algunos siglos. Y pretende Eryxímaco justificar esta, al parecer, intromisión del amor "en la música, medicina y en todas las demás artes", "en las cosas divinas y en las humanas" (187 E), porque "a ambos amores se los tiene dentro", dentro del sér de cada cosa, ἔνεστον γάρ (188 A).

1.3 Y no pára la cosa aquí: "aun la compuesta alternancia de las estaciones del año está llena de ambos amores" (188 A), de Amor el ordenado (κόσμιος), el que respeta y se amolda al Mundo en cuanto tal (κόσμος) y de amor desmesurado (ὁ μετὰ ὕβρεως Ἔρως, 188 A), el menospreciador e injuriador del orden universal.

Y ¿qué fundamento descubrir para cargarle al Amor tantas cuentas y tan inconexas funciones?

El examen de las palabras de Eryxímaco permite atribuir al Amor las siguientes propiedades: concordia (ὁμόνοια, 186 E, 187 C), conveniencia en cuenta y razón (ὁμολογία, 187 B), ordenación mundial (κόσμιος, 187 D, 188 A), propiedades todas ellas del orden "real" de las cosas y medios "reales" para una real conservación del universo de los seres. Se llamará, pues, Amor ordenado el que o lo que todas estas propiedades, una en el fondo, posea y realice; y Amor desmesurado e insultante al que contra ellas se propase. Y es claro que, con esta concepción del

amor, se puede llamar amor a la atracción universal, al recto funcionamiento de las funciones fisiológicas y a la harmonía musical. Pero quien mucho abarca poco aprieta, y así por ser el Amor todas las cosas, deja de ser él una aparte, en sí y para sí; y resulta, por tanto, el Gran Dios un Don Nadie por ser todo él de cada uno y a la manera de cada uno.

1.4 Pero hay aún más: "el arte adivinatorio es oficina general (δημιουργός) de amistad entre dioses y hombres por saber tal arte cuáles son los amores propios de hombres y hasta dónde se extienden en cosas de justicia y de piedad" (188 D).

El Amor, por tanto, puede tratarse, curarse, infundirse, expelerse "por arte" — por el arte medicinal, por el musical, por la agricultura, por la astronomía, por la adivinatoria. O bien: la potencia del Amor es tan grande, universal y extendida por todo el mundo que, cual fuerza cósmica indiferenciada aún y en bruto, puede ser aprovechada y dirigida por las demás "artes" y "ciencias" de lo real.

Y si en tiempos de Eryxímaco se hubiese conocido esa fuerza cósmica que se llama gravitatoria y su peculiar manera de darse en el mundo que es la de "campo" gravitatorio, en forma de energía potencial extendida por todo él, de seguro hubiera dicho Eryxímaco que el Amor es "la atracción universal" que, regida por una ley, por la Cuenta-y-Razón de la fórmula del potencial gravitatorio y de la fuerza derivada de él, hace

que los cuerpos todos, vivientes o no, se atraigan "hermosamente" y den un "mundo" (κόσμος), un universo bello y bien ordenado (κόσμιος), cual si todos se rigieran por un pensamiento común (ὁμόνοια), por una razón en todos presente y en todos activa (ὁμολογία).

Por eso puede concluir Eryxímaco: "el poder que tiene en sí todo amor, por ser tal, es poderío total"; todo lo puede el Amor y todo poder es poder del Amor (188 D). Pero en estas palabras, a primera vista neutrales, resuena, cual en caracol marino, la realidad concreta del universo de los seres: Amor intramundano.

2. Preeminencias del amor divino y humano frente a los demás

Entre los seres, integrantes del mundo real y ordenado en que el heleno creía vivir, los dioses y los hombres ocupan un lugar privilegiado. De ahí que, dada la apropiación y adaptación del amor al sér, el amor divino y el amor humano posean una cierta preeminencia, mientras se sometan al amor cósmico ordenado (κόσμιος), al amor que conserva y dirige el universo de los seres. Y esta sumisión del Amor al Mundo se consigue por dos "virtudes" o hábitos reales: la σωφροσύνη y la δικαιοσύνη, la cordura y la justicia; y, si apuramos las cosas, por una cordura vital, por ese ojo y sentido que salva la vida (σωφροσύνη; σώς; φρόνησις) y por una justicia que, según el

mismo Platón, tenga por oficio hacer "que cada cosa haga su quehacer". Y los efectos de este amor son: felicidad (εὐδαιμονία), convivencia (ὁμιλία), amistad (φίλους εἶναι, 188 D).

Podemos conceder benévolamente a Eryxímaco que "*voluntariamente* no ha pasado por alto y sin alabarlas mil otras cosas del Amor" (188 E), pero involuntariamente se le han escapado las mejores.

IV

Interpretación anatómico-quirúrgica del Amor humano.

Palabras de Aristófanes (189 C - 193 D), (o el origen quirúrgico del amor humano).

1. Prehistoria de la naturaleza humana

Acto primero.

a) "Tres fueron, al principio, las clases de hombres" (189 D-E):

1) lo varón (τὸ ἄρρεν), "por nacimiento y por principio engendro del Sol" (190 B);

2) lo hembra (τὸ θῆλυ), engendro de la Tierra (*Ibid.*);

3) lo común de ambos (τὸ ἀμφότερον), lo ambiguo y sexualmente ambivalente, andrógino o machihembra, "engendro de la Luna, que la Luna participa también de ambos". (*Ibid.*)

b) "Su forma era circular y circular era su marcha", por ser semejantes a sus progenitores (*Ibid.*), y con una anatomía y fisiología proporcionadas a tal figura (189 E - 190 A).

c) "Terribles por su robustez y fuerza y de pensamientos tan grandiosos que pusieron manos a la obra de escalar el cielo para encumbrarse sobre los dioses mismos" (190 C).

Primer acto: en la Tierra.

Acto segundo:

Tales intentos y atentados de ser "semejantes" y "aun superiores" (190 C) a los dioses conmueve el Olimpo: "y Júpiter y los Dioses deliberaban sobre qué tenían que hacer, y no daban con la salida" (190 C). Era cuestión de política religiosa: "que no se les acabaran los honores y que no les faltaran, con los hombres, los sacrificios". (*Ibid.*) Y cuestión además de honra divina: "no permitir tal desacato". (*Ibid.*)

Segundo acto: en el Cielo.

Acto tercero:

Escena primera: "y después de mucho pensarlo, habló Júpiter y dijo de esta manera: me parece haber dado con una traza para que haya hombres y cese con todo su insolencia: debilitarlos". (*Ibid.*) Y el procedimiento será el clásicamente helénico: la división en dos, la dicotomía, que igual servirá para velar los dioses por su hon-

ra y por sus negocios, que para dividir ideas (δι-αίρεσις), que para definir y dividir géneros en especies (δι-ορισμός), que para probar, contra todo sentido, que Aquiles no alcanzará a la tortuga. Valor mágico de la operación: dividir por la mitad, dividir en dos. "Y diciendo y haciendo cortó a cada hombre en dos" (190 D).

Escena segunda: "Y a medida que los iba cortando ordenaba a Apolo que diera media vuelta hacia el corte al rostro y a la mitad del cuello, para que, viendo cada hombre el espectáculo de su sajadura, se volviera más compuesto, y le mandó que lo demás simplemente lo curase" (190 E). Apolo cumple las órdenes, "dejando algunos pliegues para memoria de este prístino suceso" (191 A); y aparece la nueva y actual anatomía y fisiología humanas.

Tercer acto: en la Tierra y en el cuerpo del hombre.

Acto cuarto:

Escena primera: "Cortada así en dos la humana naturaleza se iba la una mitad hacia su otra mitad con ansias de unión . . .", "deseando nacerse otra vez en uno" (συμφύναι), y "se morían de hambre y perecían de inanición por no querer una parte hacer nada sin su otra" (191 A). Y siguen escenas desgarradoras y mortales que ponían en peligro los negocios divinos.

Escena segunda: Cambio conveniente de la topología sexual para que su nuevo funcionamiento permitiera un remedo de unión y una parcial y transitoria curación del corte punitivo (191 B-C). Y desde este cambio topológico, "es el amor entre los hombres innato" (ἔμφυτος) "y perenne recordatorio de nuestra prístina naturaleza, que ha tomado por empresa de sus manos hacer de dos uno y sanar la naturaleza humana" (191 D). Amor nacido en nosotros, no con irreales y transcendentes planes de elevación al orden divino o demoníaco, sino con proyectos fisiológicos y medicinales y con ese educacional, bien triste, de recordarnos nuestra prístina naturaleza.

Cuarto acto: sesión de fisiología y ortopedia sexuales.

Acto quinto:

"Es, pues, cada uno de nosotros gajo de Hombre; y, de uno que era, cortado en dos como las platijas" (191 D). Gajo pretende traducir la palabra griega σύμβολον: trozos de un objeto repartidos entre dos o más personas y que, al juntarlos y encajar efectivamente unos con otros, servían de contraseñas y criterio de identificación personal. Cada uno de nosotros, tal cual parecemos ahora, somos en verdad gajo desgajado de aquel todo, viviente como todo, que fué el Hombre en una de sus tres clases. "Y así

va cada uno en busca de su gajo" (*Ibid.*); "busca cada uno su símbolo" (τὸ αὑτοῦ σύμβολον); y para que esta búsqueda termine con un hallazgo, con el del gajo complementario, el conocimiento visceral es decisivo criterio. (Y tomo aquí la palabra "conocimiento" en sentido bíblico: Adán conoció a su mujer y . . .) De esta búsqueda resultan un hallazgo real y una explicación teorética de por qué: a) hay hombres amantes de mujeres, y algunos tan amantes de tántas que llegan a adúlteros; y es que son "cortes de Andrógino o Machihembra"; y de parecido todo ambivalente proceden las mujeres amantes de varón, y esas que lo son de muchos y que se llaman adúlteras.

b) Hay mujeres "cortes de Mujer", "a quienes da por las mujeres, y de este tipo nacen las etairistrias" (191 E); y he conservado el término griego para guardar correlación con el de pederastas ya universalmente aceptado.

c) Hay varones que son "cortes de Varón", y tras los varones van (191 E - 192 A-b); y son los pederastas.

"Cuando, empero, tienen la buena suerte de dar con aquella mitad que es la suya, todos —pederastas o no— quedan por golpe maravilloso (192 C) tocados de amistad (φιλίᾳ), de intimidad (οἰκειότητι), de amor (ἔρωτι), que ya no querrían, por decirlo así, separarse unos de otros ni por un breve punto de tiempo."

Y tales ansias de unión no son, a) "querencia de sexual ayuntamiento" (ἀφροδισίων συνουσία); b) "mas el alma de cada uno quiere algo que no sabría decir, pero adivina lo que quiere (μαντεύεται ὃ βούλεται) y lo dice por semejas (αἰνίττεται, 192 D).

Y para trasformar estas razones "ideales", esta "teoría" (θεωρία) en "teatro" (θέατρον), introduce aquí Aristófanes a Vulcano con sus herramientas, en un párrafo literariamente maravilloso, pero cuya síntesis ideológica es que amante y amado, "al ayuntarse y fundirse, no anhelan más que hacerse de dos uno" (ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι, 192 E); y este anhelo de fusión, ayuntamiento e injerto tiene por causa prehistórica y paleológica el que "nuestra prístina naturaleza era la dicha y nosotros estábamos íntegros"; "del anhelo, pues, y del perseguimiento de reintegración (τοῦ ὅλου τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει) le vino el nombre al Amor" (192 E - 193 A).

El amor consiste, en su realidad de verdad, en apetito y persecución de reintegración, de reintegración anatómica y fisiológica, para comenzar; y para terminar, fusión de dos almas en una.

Quinto acto: en la fragua de Vulcano, reintegración real.

Acto sexto:

El pecado de soberbia del hombre en estado de "naturaleza íntegra" fué la causa de que

Dios lo descuartizara en dos; y el mismo pecado, repetido empedernidamente por el hombre, gajo de Hombre, podría acarrearnos una nueva subdivisión. Moraleja: "Conducirse comedidamente con los Dioses" (193 A), "ser reverentemente píos hacia ellos". (εὐσεβεῖν, *Ibid.*)

Así podemos esperar del Amor que nos devuelva lo nuestro (εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων, 193 D), y que "nos haga resurgir o resucitar (καταστήσας) a nuestra prístina naturaleza (εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν) y sanándonos así nos hará bienaventurados y felices" (193 D).

La reintegración anatómica y fisiológica como condición "real" para hacernos felices; la resurrección de la carne, de dos carnes en una y de dos almas en una, efecto "real" del Amor.

Mas cuando tal resurrección y reintegración haya acontecido, ¿se habrá acabado el Amor por interna consunción, por falta de material en qué arder? El Dios Amor se habrá vuelto al cielo, será a lo más uno de los dioses olímpicos; mas el amor humano se habrá extinguido, ahogado y ahito de anatomía y fisiología satisfechas.

Al terminar su discurso Aristófanes suplica a Eryxímaco, tal para cual, que no ponga en comedia (193 D) sus palabras. No había por qué temerlo, puesto que estaban dichas en un plan muy semejante al de Eryxímaco, en plan naturalista y real; por lo cual le resultaron al bueno de Eryxímaco "deliciosamente dichas" (193 E). Condescendamos, pues, con el ruego

de Aristófanes y no pongamos en solfa su interpretación.

Y con este discurso de Aristófanes termina, según Platón, el descenso del Amor: desde Dios a necesidad anatómica y fisiológica. Según Freud habría que añadir aún algunas cosillas sobre psicoanálisis del Amor. Mas "peor es meneallo".

Vamos ahora a presenciar un proceso ascensional que no llegará hasta hacer del Amor un Dios, sino que se detendrá en el estadio de "demonio", suprahombre, infradiós; que, por una ley que ahora llamamos de entropía, nunca asciende una energía que ha descendido, al nivel primero de que partió.

PARTE SEGUNDA

Ascensión del AMOR: de hombre a demonio.

I

Preludio retórico: elevación del Amor por entusiasmo poético.

Palabras de Agatón (194 E - 198 A), (u ontología del Amor en música de palabras).

1. De plan ontológico a musicología

"Hay que alabar al Amor, primero y ante todo, por lo que es él (οἷος ἐστιν, 195 A) y después por sus dones (τὰς δόσεις)"; y así se podrá mostrar que "por ser él en sí tal o cual, es causa de tales o cuales efectos" (οἷος οἵων αἴτιος ὤν, *Ibid.*).

En rigor y apurando las palabras, preguntar de alguien "οἷος ἐστιν", "quién y cuál es", sobre todo "cuál es" o sus cualidades y calidades, no es lo mismo que preguntar "qué es" (τί ἐστιν), por su esencia. De ahí que el paso entre la cuestión "cuál es en sí el Amor" a "palabras musicales sobre el Amor", a logos en música, no sea

tan difícil como el de llegar a música verbal, partiendo del concepto esencial y definitorio de "qué es" la cosa.

Y es que hay dos maneras de descripción correcta: una por nombres y definiciones, otra por verbos y fluxiones, y, naturalmente, una tercera mixta de ambas. Al pronunciar un nombre (ὄνομα), dirá Aristóteles —*Sobre Hermenéutica*, cap. III—: "*el que lo dice nota que se le detiene el pensamiento, el discurso* (διάνοια), *y el que lo oye nota que se ha quedado quieto*", en reposo; y así al decir: dos, sol, justicia, hombre . . . la mente nota que cada una de estas palabras es algo así como una gota de agua, suelta y aparte del mar, pues dos alude al dos ni más ni menos, el sol al sol, la justicia a la justicia y hombre no habla sino de hombre. En cambio: las palabras duplicar, asolear, hacer justicia, humanizarse . . . denotan peculiares modos de unión entre varias cosas o estados. Y así 4 es duplo o duplica a 2 —es duplicar una función de dos variables, D(x, y), como diríamos en términos matemáticos modernos—, y A se asolea al Sol, y A hace justicia a B, y A humaniza su trato, su manera de pensar . . . Y es que un verbo, en rigor, no es una palabra que se halle en el mismo "estado" que el nombre, aunque nombre y verbo convengan en raíz —hombre-humanizar; dos-duplicar . . .—, sino que verbo es palabra en estado fluyente (verbo, ῥῆμα, ῥεῖν, río) cual volumen de agua líquida que por todas partes está unida y se continúa con el resto

del agua, y nombre es palabra en estado sólido, o de gota separada de la restante agua. De aquí la impresión que, según Aristóteles, recibe quien pronuncia un nombre: la de sentirse detenido y en reposo; y la opuesta al decir un verbo: notarse fluyente, conexo con todo y arrastrado por la corriente de las cosas.

De lo cual se sigue que la caracterización de una cosa o del mundo por verbos, por corriente verbal, pertenezca a un tipo de filosofar fluyente y flúido, prearistotélico, predefinitorio. Es la forma de poema homérico en que no aparecen nombres definidos, es decir: proposiciones tan bien cerradas que indiquen todo y sólo lo que al sujeto pertenece, sino que los nombres propios de personas o de cosas están unidos por verbos y por tiempos con el resto de las cosas. No hay más certera manera de asesinato verbal que poner todo un poema en forma proposicional estricta: A es B, C es D, M es N . . . ; A es B, luego M es N, luego A y B son D, C, etc. . . uniendo así las proposiciones sueltas con los vínculos de "por tanto", "por consiguiente", "o bien", "o sea", "es decir". . . Y no precisamente porque esos tipos de unión suenen mal, sino porque destruyen esotro tipo de unión flúida y corriente, libre y suelta que es la propia de la poesía.

El tipo retórico (ῥήτωρ, ῥῆμα) y sofístico de hablar sobre las cosas emplea aún en gran escala el procedimiento "verbal", el lenguaje en estado flúido y fluyente. Y en el discurso de Agatón vamos a poder admirar y gustar un len-

guaje descriptivo formado hábil y deliciosamente de "nombres y verbos", como reconocerá inmediatamente Sócrates (198 B).

Y leyendo las palabras de Agatón no puedo menos de pensar en el Sol: centro de luz, invisible por superabundancia luminosa, del que proceden en todas direcciones hilos delicados, penetrables y no desgarrables, tan finamente entretejidos que dan a la vista ese aspecto, visible ya, de gasa de luz, penetrable, no desgarrable, de océano radiante que todo lo inunda y a nada ahoga porque está hecho, según palabras de Aristóteles, de transparencia en acto, de diafanidad pura y simple. (ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς, *De sensu et sensato*, Cap. III.)

Y así:

1.1 Al afirmar Agatón que el amor es "el más joven de los dioses" y "siempre joven" (195 A-B), no esperemos que para demostrar esta, a primera vista, *proposición lógica*, comience por "definir" "qué es" Dios, "qué es" juventud, "qué es" Amor, para de todo ello concluir que "Amor es Dios", que "Amor es joven", que "Amor es el más joven de los dioses"..., proposiciones todas ellas estrictamente tales, y si no demostrables, cuando menos susceptibles de un intento de demostración. Nada de eso; Agatón une fluidamente juventud con huída de vejez, con odio a la vejez, con acompañamiento juvenil, añade al cocktail unas palabras de rancio sabor, a manera de picante verbal, y cierra armoniosamente el párrafo, cual, sin haber de-

mostrado nada, termina una frase musical en una cadencia, y la cadencia se cierra con tres rotundas afirmaciones, cual esos acordes insistentes y repetidos de las sinfonías clásicas: "no convengo en que Amor sea más antiguo que Cronos y Jápeto; afirmo por el contrario que es el más joven de los dioses y siempre joven". "Todo lo que de cruel y terrible pasó en otros tiempos a los dioses, aconteció bajo el imperio de necesidad la inflexible, no bajo el de Amor." "Desde que Amor reina sobre los dioses únenlos amistad y concordia" (195 B-C). Nada de pruebas y maldita la falta que hacen, pues acabaran con la musicalidad del lenguaje que de los labios de Agatón fluye. Lo que, tal vez cabría decir, demuestra Agatón es la "musicalidad" del Amor, propiedad tanto o más apreciable que "sustancialidad" o "juventud" ontológicas.

1.2 Y concluye frescamente: "es, pues, joven, y además de joven, delicado" (ἁπαλός, 195 C - 196 A). Una vez más: en vez de definir y dividir para demostrar y vencer lógicamente, entreteje, teje, trama y enreda en mágico telar a Até y sus pies, cabezas humanas, costumbres y almas, suavidad y rudeza, y sin definir nada concluye triunfal: "necesario es de toda necesidad que sea el Amor suave por superlativa manera" (195 E - 196 A). Pretende convencernos por "acorde sonoro", cual los estruendosos acordes finales de una sinfonía clásica, oídos los cuales los aficionados suelen decir muy serios: "me ha convencido".

1.3 Y siguen dos frases musicales complementarias sobre la "flexibilidad y proporción de sus rasgos" (196 A), en que el lógico más avizor y benévolo no pudiera descubrir un uso "racional" de términos tan sagrados técnicamente como εἶδος, ἰδέα συμμετρία, —eidos, idea, simetría—, ni el más leve intento de aclarar "qué es" eso de εὐσχημοσύνη, belleza de figura; ni un esbozo demostrativo de "por qué" entre amor y fealdad "hay guerra sin treguas". Y es que estos párrafos y perlíferos collares de palabras tienen su razón de ser, su logos, en su musicalidad misma; y no hablan propia y táctilmente del Amor, sino aluden a él, de lejos y sin caer pesadamente sobre su esencia; caminan más bien sobre esas líneas de nivel en que se compensan la gravitación o atracción lógica irresistibles de la esencia del amor y la atracción de otras esencias, difícil arte de funambulismo lógico y ontológico, que los lógicos y ontólogos no saben —algunos pocos porque no quieren, los más porque no pueden— dominar por pesados; y así se caen dentro de la órbita gravitatoria de las esencias y hasta darse de cabeza con ellas no creen haber llegado a tratarlas, cual si esa superficie de nivel en que se equilibran dos campos gravitatorios no poseyera de vez dos propiedades: la de doble gravitación y la de libertad de movimientos por compensación de dos campos, mientras que en niveles inferiores predomina un campo gravitatorio y ya no cabe libertad alguna de movimientos, sino caer, caer sin remedio y escape. Así sucede

con el universo de las esencias e ideas; cada una posee su campo eidético o esencial que, a través de más o menos términos medios, se extiende a todo el universo y llega a todas las demás esencias e ideas; la lógica y la ontología parecen haberse propuesto andar sobre las superficies de máxima atracción de cada una de las ideas, por su superficie o por su centro. La poesía, por el contrario, se trata con las ideas, pero paseándose con aires de airosa libertad por esa única y complicada superficie de nivel entre dos o más esencias o ideas, donde se equilibran sus atracciones lógicas y ontológicas. Y así habla el poeta de todo, mas con libertad y sin pesadez, por alegorías y metáforas que son las maneras y aspectos como desde esa superficie de nivel, internacional eidéticamente, se ven las ideas y las esencias. Y Platón, que era metafísico y poeta, nos ofrece en el discurso de Agatón un modelo de ese escamoteo ontológico que es "hablar de ontología con libertad y soltura".

1.4 Sobre la "belleza de la tez" (196 A-B) del Amor, habla Agatón no por proposiciones distintas y claras (ἀπόφανσις) sino por "indicios" (σημαίνει, 196 B) que pueden aludir discreta y finamente a la cosa sin manosearla y aprehenderla, que no se pueden tocar las flores, ni apresar los perfumes, ni definir un alma en flor o un cuerpo en su "hora" (217 A), en eclosión de su flor temporal. Y no es pequeño problema para un lógico y un ontólogo hablar del Amor o de

otra cosa por "indicios" bellos que no lleguen a "razones" ni a definiciones. Flor y perfume, flor de edad, alma en flor, cual "indicios" vehementes para sospechar, no para demostrar, que la tez del Amor es bella.

1.5 Las "virtudes del Amor" (196 A-B) no son aquí objeto de los tratos y manotazos de moralista catalogador de pecados o virtudes o de teólogo moral cicatero y escrupuloso que en todo teme ofender a Dios, cual si él mismo fuera la piel espiritual de Dios, o que por decir "a la mayor gloria de Dios" cree que tal "intención recta", tal relación, transforme la sustancia de nuestros actos humanos y los vuelva sobrenaturales y dignos de vida eterna. Nada de teologías morales del Amor ni de moral natural del Amor. Todo esto es el equivalente, en otro orden, de la ontología y lógica del Amor. Se trata de una moral propia del Amor que no obligue a practicarlo como virtud, entendida cual hábito moral y real. Y así dirá Agatón, musicológicamente, que el Amor ni hace violencia (βία) ni puede padecerla; es el "ama et fac quod vis" de un gran amador, San Agustín, feliz cristiano de una época en que no existía "derecho canónico" para regular el Amor y para encadenarlo y matarlo, como en nuestros malhadados, asustadizos y envidiosos tiempos. Y se violenta al Amor por el hábito, cuando se pretende convertirlo en virtud; y se le hace violencia cuando se lo trata con contratos, leyes, sanciones societarias. Pero lo grande del caso es, para desesperación de ontó-

logos y moralistas, que "a Amor no se le puede hacer violencia" (196 B-C). Y no se confunda esta "impotencia" societaria, jurídica y moral frente al Amor, con la imposición y violencia legal que debe ejercer toda sociedad humana, digna del hombre, sobre "lo ál que hacen mejor los asnos en el prado", que es preciso lo hagan mejor los hombres que los asnos.

Ninguna de las "razones" que aquí trae Agatón para mostrar que Amor es justo, continente y valeroso, se sostienen ante una moral "racional y demostrante". Y es que no se traen como razones, pues si Amor no es ser ni racional, sus virtudes o poderes han de escapar por necesidad a la lógica y a la ontología y a una moral racional fundada en la naturaleza o esencia de las cosas.

1.6 "Réstanos hablar de la Sabiduría" de Amor (196 D-E). Y de nuevo, con una supralógica digna de orquídea tropical, se desvía Agatón del sentido "racional" de sabiduría y del de su hija menor la filosofía y, cambiando las palabras sin alterar la dirección de su discurso, se pone a hablar de Amor como de "poeta tan sabio" (196 E), "poeta excelso" en toda producción poética de orden musical (*Ibid.*), "creador calificado" (ποιητής, ποῖος, ποιεῖν) de todas las formas de vida, de todas las artes en lo que tienen de "deslumbrantes" (φανός). Y es que Amor sabe dar esos toquecitos (ἐφάπτεται, passim) casi superficiales (ἐπί, ἐφ) por los que las

cosas y los seres se transforman en "bellos" (197 B). "Que durante el reinado de Necesidad la inflexible pasaban a los dioses cosas terribles y muchas", y si tal les iba a los seres supremos que son los dioses, no hace falta preguntar por cómo les iría a los inferiores; y es que Necesidad rige según el orden y las órdenes del ser, de la causalidad, de la razón pura —todo ello inflexiblemente rígido entre lo rígido e inflexible—; en cambio Amor rige según Belleza y, por vencer la Belleza al ser, pueden nacer esos inventos supraentitativos que son las artes bellas y la belleza en las formas de vida, la música y la orquídea.

2. Letanía al Amor.

Nada de propiedades o atributos ontológicos cual los de ens (ente), res (cosa), aliquid (algo), unum (uno), verum (verdadero), bonum (bueno)...

Agatón, en una deslumbrante danza de palabras con giros de contrapuesta dirección, pasos breves y muchos en ritmo acelerado, crea uno de los párrafos más musicales que con palabras se hayan compuesto jamás, y termina con aquel insuperable elogio del Amor: "el mejor y más bello de los directores al que es preciso siga en sus himnos todo varón que tome parte en aquella Oda que Amor entona y con la que encanta las mentes de los dioses todos y de todos los hombres" (197 E).

Y a esta sinfonía de palabras llama Agatón, es decir, Platón, λόγος: poniendo en claro que la palabra λόγος, no solamente puede dar onto-logía, psico-logía, teo-logía . . . sino llegar a ser-musico-logía, ideas en música de palabras.

Y con ideas en música de palabras hay que hablar de Amor. Pero en definitiva ¿quién y cuál es Amor? Preguntas que me recuerdan aquella otra de un gran matemático al terminar de oír una sinfonía de Beethoven: "Pero ¿qué ha demostrado ese señor con todo eso?"

II

Interpretación dialéctica del Amor.

Palabras de Sócrates y de Diótima (200 A - 213 A), (o donde se inicia la ascensión del Amor).

1. Punto de partida: el Amor en fase intencional y tendencial

Amor-don y Amor-apetencia

a) Al dos, en cuanto tal, no le podemos añadir, so pena de sin sentido, un apéndice verbal que lo convierta de dos "de", o en dos "hacia"; el dos no es de nadie ni de nada; ni va el dos hacia ninguna parte ni es dos "para con" nadie. En cambio: movimiento incluye por esencial necesidad el ser movimiento "de" un cuerpo y el ir "hacia" alguna parte.

Hay cosas absolutas, es decir: en cuya esencia o constitución no entra ninguna "relación",

un "esse ad" o "esse in". Tal el dos, Dios, círculo . . . Y otras hay que, cual erizos entitativos, aparecen llenos de púas y espinas, de puntas por las que apuntan a otras cosas. Así, dice Sócrates, hijo es hijo "de" tales padres, y padre es padre "de" tales hijos; y Amor —le pregunta a Agatón, desconcertado por el giro socrático del tema—, ¿será amor "de" alguien y "hacia" alguien o algo? (199 E.)

Y a Agatón, al trágico triunfador, le pasa su primera tragedia ideológica. Responde cándidamente: "Amor es amor 'hacia' alguien" (200 A). Y por este "hacia", cual por punta metálica, se va a escapar toda la excelsitud y energía mágica del Amor. Y por el Amor, convertido en rayo, se fundirá el sér mortal y dará un filósofo, se refundirá el filósofo y resultará un sabio, se reforjará al sabio y el Amor lo dejará convertido en demonio. Y aquí se le acabó a Amor su poder de rayo fundente y elevador del "estado" del "ser" del hombre.

Guardemos este componente de cinética trascendente, de dialéctica finita y trasfinita, mas no infinita, del Amor. Amor cual tendencia de superación trasfinita.

b) Pero Sócrates pone una zancadilla ideológica más a Agatón:

—¿Ansía el amor aquello que es objeto de amor o no? (200 A.)

—Y mucho, por cierto — responde cándidamente Agatón.

—Y ¿cuándo ansía y ama lo ansiado y amado: cuando lo posee o cuando no lo posee?

—Según todas las apariencias, cuando no lo posee — se deja decir Agatón.

Y después de una artera preparación, a la que sucumbe Agatón, concluye triunfalmente Sócrates:

—Luego el Amor está falto de belleza y no la posee. (201 B.)

Y Agatón, resignado, contesta:

—Estoy a un paso, Sócrates, de no entender ni palabra de lo que antes dije. (*Ibid.*)

Y Sócrates, cruelmente, remacha el clavo y le obliga a admitir:

—Si, pues, el Amor está falto de lo bello, y lo bueno es de vez bello, estará igualmente falto de lo bueno.

Mas Agatón responde con una frase que debiera haber hecho pensar mucho a Sócrates:

—No puedo resistirte con palabras. Sean, pues, las cosas como tú las dices. (*Ibid.*)

—A la verdad —respondió Sócrates—, es a lo que no puedes resistir con palabras, amado Agatón. (*Ibid.*)

Que, en efecto, con musicología no puede nadie resistir a la verdad, a la ontología; no porque la ontología destruya propia y directamente la musicología; sino que, colocadas como están en planos diversos y divergentes, no hay manera de que topen y en el choque se vea quién puede más. Que belleza y sér se han como universo musical sonoro y orquesta de que procede. De

ese conjunto de aparatos monstruosos y extrañamente gesticulantes, agitados de movimientos que nada tienen de la belleza de los pasos y figuras que pies, manos y cuerpo entero dibujan en la danza, surge, no sabemos cómo, un universo de sonidos en el que, por parte alguna, aparecen esas cosas y acciones reales; que el universo sonoro de una sinfonía no se integra de nada "real", porque los instrumentos y sus movimientros reales no son "constitutivos" sino simple "lugar de aparición sensible" de lo musical. Lo cual no quita que la música dependa de los instrumentos y cosas "reales", sólo que tal dependencia es "fenomenológica —depende cual la imagen especular depende del espejo que la refleja y no la crea ni la constituye— y no ontológica o en su sér y sustancia misma. Por parecida manera se han belleza y ser; la belleza y sus tipos dependen sin duda de una materia o realidad —concreta o espiritual—; pero tal material es sólo "lugar de aparición" de la belleza, que, sin grandes cambios en su contextura misma, pudiera aparecerse en otro material, como, sin cambios esenciales, una vez se aparece una sinfonía de Mozart en la orquesta real dirigida por el real y regio Toscanini y otras en un disco gramofónico. Y hasta sería posible, por una técnica apropiada, grabar directamente una partitura en placa, por sutil trabajo de orfebre o escultor. Y es que la dependencia entre universo sonoro y material no es entitativa, es sólo fenomenológica; tiene que aparecerse en un material u otro, mas no está ligado irremediablemente a

uno de ellos, cual la vida sensible a ciertos elementos químicos que son sus constituyentes, al menos como materia primera sustancial.

Todo este largo preludio, que tal vez pudièra ahorrarse, se encaminaba a preparar no una afirmación sino una pregunta: ¿no se habrá el amor respecto de ser real cual universo sonoro a material sonoro? ¿No será la realidad concreta —cuerpo humano—, simple "lugar de aparición" del Amor, quien la volvería "amorosa" en un sentido proporcional a como la música vuelve musicales instrumentos y acciones reales de los ejecutantes? Y en este caso ¿se puede preguntar si Amor es amor "de" o "hacia"? La sinfonía novena es "de" Beethoven, pero este "de" no indica que la persona de Beethoven, en lo que de real tenía, sea constituyente intrínseco de ella, sino que simplemente en él se "apareció", como en lugar humano de revelación, mas se le voló de las manos y de su mente la sacó por un proceso superior y en verdad "ilusionista". Y así ni la tristeza de ciertos trozos es tristeza "de" alguna persona real, ni los anhelos de otros pasos son anhelos "hacia" algo real, ni los sentimientos amorosos y desesperados con que en ciertas partes hacen resonar las cuerdas sutiles de nuestra alma son amor "de" o amor "hacia" o desesperación "por". El "de, hacia, por" son coletillas que apegamos a los sentimientos tal cual se hallan en una composición musical porque nuestra alma resuena así al tocarla ellos con ondas invisibles y aun inaudibles en cuanto ondas de aire real. Y de tales efectos que en nuestra

realidad causan un adagio lento e appasionato, un presto vivace, un andante moderatto... provienen esas partículas "intencionales" que colgamos a los sentimientos en su puro estado musical sin que ellos en sí mismos las tengan.

Repito, pues, la pregunta: Amor ¿no será, en cuanto tal y de suyo, extraña irrealidad que en lo real concreto se aparece y que por aparecerse en lo real, le parece a lo real corriente que Amor es amor de, hacia, para con?

Y que se pueda sospechar en este sentido se colige de esa unión, enigmática a primera vista, entre Amor y Belleza.

Pero hay todavía algo más que decir a Sócrates antes de dejarse encarrilar, sin escape ya, en su dirección: esos apéndices: "de, hacia, para con" que al Amor colgamos ¿le pertenecen "esencialmente" o son libremente retraíbles y libremente extensibles? ¿En qué manera van juntos Amor y gracia, Amor y donación? Porque si Amor es esencialmente Amor "de" tal persona "para con" tal otra y "hacia" tal calidad de esta segunda ¿cómo se podrá amar con libertad? ¿Destruiría la libertad al Amor o el Amor a la libertad? Y la pregunta está históricamente fundada: el heleno no conoció el concepto y la correspondiente sensación básica de libertad individual; a lo más llegaron algunos privilegiados a sentirse "libertados" (libertos) de ciertas presiones externas o internas (pasiones); mas no al concepto y sensación plena de ser cada uno "en sí y para sí", pues para esto un primer e inelu-

dible paso es sentirse libertado de las "ideas", ser libre ideológicamente, cosa que, hasta Descartes, nadie notó como sensación vital. Aquel gozo cándido de infantil encandilamiento por las ideas, de tenerlas por "esencia" del entendimiento o de notarse tablero liso y yermo sin ellas, nos indican que no sintieron la liberación frente a ellas como condición necesaria para la libertad espiritual. Y, como decía Aristóteles, no se puede librar al que no cae en cuenta de que está atado. Sólo por procedimientos cual la duda metódica, la reflexión trascendental, la abstención fenomenológica . . . es posible sacudir el yugo de las ideas y comenzar a vivirse en libertad. El griego no conoció la sensación de libertad interior; sólo llegó a la de "espontaneidad" mental. Y hay que admitir, cual hecho histórico, que las ideas no coartan la "espontaneidad" mental, mas sí destruyen su libertad.

Por parecido motivo: el heleno no se planteó jamás por imperativo vital el problema de vivir *con libertad* el Amor, sino sólo el de vivir *espontáneamente* el Amor.

Y para una vida que sólo exige y pide para sí espontaneidad, el Amor se presentará cual amor de, hacia, para con, cual corriente que, sin remedio y por ley, nace de una fuente, va hacia el mar y en el mar se pára y con él se confunde. Así, cual río de vitalidad, pasaba el Amor por el heleno y desembocaba con ansias de infinidad parecidas a las que, espontáneas e inconscientes, llevan los ríos en sus pasos y cascadas hacia el Mar.

El Amor en un sér libre, y que como libre lo ejercita, no puede tener otro carácter que el de don y gracia. En la interpretación mitológica quedó este punto largamente declarado. El Amor pretende y es ese mismo intento de convertir el sér del amante en don para el amado, quien, a su vez, no debe aceptar el sér del amante en cuanto sér real sino como don no destinado a acrecer su sustancia real ni para perfeccionar su esencia ni para poseerlo entitativamente cual peculio eterno. Todos los intentos de apropiación "real" no salvaguardan la libertad en el amor del amante ni en el del amado.

Producir un sér en otro sér para perfeccionar tal sér es ser "causa"; convertir o intentar convertir mi sér íntegro en don y gracia para otro, encierra un programático intento —realmente inasequible por la finitud de nuestro sér— de evadirse del egoísmo esencial al ser y a la sustancia, que es en sí y para sí, no para hacer de "dos seres uno solo" tan egoísta, cerrado y definido como los dos —cual gota de agua de dos gotas de agua, agua al fin—, sino para superar, trascender y levantarse sobre el orden íntegro del sér.

Ahora bien: esas sutiles direcciones o relaciones incluídas en don, gracia, regalo —don de y para, gracia de-para, regalo de-para—, no incluyen el matiz de "esencial relación" parecida a la de un movimiento que "tiene que" ir "hacia" una parte u otra, o a la de hijo que, sin remedio, es hijo "de" tales o cuales padres. Al convertir o intentar convertir el sér en regalo gracioso, la

dirección o relación que a don y regalo sobrevienen —don para, regalo para—, son "libres". Regalo por necesidad, don a la fuerza, gracia obligada, son aspectos que se repelen y excluyen.

Amor es, pues, intento de convertir el sér de uno en don gracioso para otro, de manera que, al aceptarlo como don, por ser don una superación del orden egoísta del sér, ambos, dador y aceptante, trasciendan y se eleven, cuando menos por intento, sobre el real, cerrado, definido y egoísta orden del sér en que se hallan constituídos.

Así que a Sócrates hay que responderle con una distinción que de seguro le hubiera resultado difícil de comprender en aquel momento histórico:

a) El Amor que ama sólo por "espontaneidad" es, sin remedio, amor de, hacia, para con; y precisamente amor de lo que no se tiene, de lo bueno y bello que en otro hay, para hacer de ello posesión y peculio eterno (206 A).

Amor fundado en espontaneidad entitativa.

b) Mas el Amor que ama según "libertad" y que sobre libertad se asienta es don, gracia, regalo de un sér a otro; y a tal Amor no le conviene "esencial y necesariamente" ninguna de esas prolongaciones "de, hacia, para con", pues estas mismas indicaciones o relaciones son don, regalo, gracia, dádiva, y por tanto "libres".

Amor fundado en "libertad".

Y los orígenes primeros de este amor —como regalo y gracia de sí— proceden del cristianismo

y más en especial de las ideas paulinas sobre la gracia y predestinación absolutamente gratuitas. De este punto hablaré más adelante, al tratar de la gracia divina y de la caridad en cuanto virtud teologal, de "Amor Dei" en las criaturas, no en los seres.

Y si amor es intento y atentado contra el sér para trocarlo en don y regalo para otro, no para aumentar su propio bien y sustancia, y hacer que el otro acepte esa invitación a trascender su propio sér elevándolo a don y gracia, es claro que tal amor presupone una sensación de plenitud interior, de superabundancia y riqueza. El amor fundado en libertad y en libertad contra el sér no es pobre o está falto de nada; es rico. Sólo el Amor asentado sobre espontaneidad es pobre, deficiente, ansioso y apetente.

Y por tanto: el Amor-don puede ser bueno y bello en sí y de por sí; mientras que el Amor-apetencia de sér y de haber no puede ser y comienza por no ser ni bello ni bueno.

2. Genealogía del Amor-apetencia y procesión del Amor-don

Platón, en un párrafo que, si la belleza literaria fuera criterio de verdad ontológica, nos dejaría convencidos por deslumbramiento, expone la genealogía del Amor-apetencia. No voy a trascribirlo, pues parecería retazo de púrpura en sayal de mendigo, en este sayo de hilos bien separados y definidos entre sí que es, por condenación del oficio, una introducción filosófica.

Lo resumo: Amor es hijo de Expedito, del que se sale de todas, de Πόρος, quien a su vez es hijo de Inventiva, de Μῆτις; pero, por parte de la madre, es Amor hijo de Apurada, de Πενία.

Inventiva (Μῆτις)
↓
(Πόρος) Expedito — Apurada (Πενία)
↘ ↙
Amor (Ἔρως)

No traduzco Πενία por penuria o pobreza, pues estos términos hablan demasiado claramente de cosas y seres: pobreza en dinero, en salud, en entendimiento; y únicamente si añadiésemos "penuria en recursos" se aproximara tal sentido de pobreza al de "Apurada" o siempre en aprietos, que es el estado de lo finito consciente de su finitud. Que las cosas pura y simplemente finitas, cual una piedra o un monte, no se sienten jamás en aprietos o en apuros. Sólo un sér finito que se nota tal sabe de aprietos y de apuros. Pero saber de aprietos no es sin más poder para salirse de ellos, como sentir hambre no es ya un medio positivo para hallar alimentos y saciarla; el apuro o aprieto —tal vez la Sorge o preocupación heideggeriana— sale de tal estado, esencial y definitivamente insuperable para lo finito consciente, por Expedito; mas por una intervención de Expedito hecha carne de lo finito por ser trasfinito, por ser "en uno" hijo de Expedito y

de Apurada. (Y este componente de remota filiación divina: la trasfinitud, se le olvidó a Heidegger, el siempre apurado y nunca expedito en ninguna de las graves cuestiones que se plantea, cual apuros ontológicos.)

a) Notemos, ante todo, que Amor "interioriza" en sí, en su naturaleza misma, y en uno, a Apurada y a Expedito. El Amor por su doble y esencial componente —apuro-recurso, aprieto-expediente—, cae dentro del orden del sér y no viene a expresar sino la finitud-trasfinita del hombre, la limitación autosuperante de la esencia del hombre. Y digo trasfinitud y no infinidad, porque el componente de apuro o aprieto no desaparece jamás, revive siempre, aunque para cada apuro concreto —tener que vivir, tener que definir, tener que decidirse . . .—, nuestro San Expedito interior halle un expediente. Mas nuestro San Expedito no es Dios que nos saque de una vez para siempre de todo apuro. La trasfinitud no supera y vence la finitud; supera y vence cada una, una por una, las limitaciones del momento. (Este punto lo he declarado largamente en mi *Invitación a Filosofar*, vol. I. México, 1940.)

b) Expedito, con sus expedientes o recursos de momento y para el momento, simboliza delicadamente la trasfinitud del hombre. Pero ¿a dónde apuntan todos los expedientes que para cada aprieto apresta Expedito? A hacer del bien y de la belleza eterno peculio de nuestra penuria, a superar nuestra pobreza. Y apuntan a este

término como a meta inaccesible en sí y en su totalidad, sólo aproximable por sucesivas y convergentes adquisiciones. Que Expedito no es Dios ni puede volvernos dioses. Expedito nos somete a un proceso dialéctico, a ir pasando según un cierto logos, según una cierta cuenta y razón, por cada uno de los apuros y por cada uno de los expedientes para salir expeditivamente de ellos, sin salir jamás de ese apuro consustancial que es "sér que está en apuros" (Dasein; Sorge als Sein des Daseins, Cf. *Sein und Zeit*, pg. 180-231, ed. 1941). Mas porque en Heidegger el sér del hombre es "sér-en-apuros" y el Apuro es su único constituyente, no halla Heidegger manera de salirse de ellos y le resulta que el sér del hombre no encierra ninguno de esos componentes de trasfinitud y superación que daría, cual estructura propia, Expedito. No hay lugar en Heidegger para una trascendencia que saque a la vida sensible de su supremo apuro que es la muerte; sólo San Expedito, cual gracia constitutiva nuestra, puede hallar un expediente para que no nos acabemos de morir, dejándonos, sin embargo, tras la vida inmediatamente futura a la muerte sensible a este mundo, otros aprietos más duros, de otras muertes de las que nos sacará a su manera, por recursos inverosímiles e inimaginables, a no ser que el Infinito, benévolamente, nos eche una mano e invente El, el Inventor por esencia, un modo de existencia para siempre jamás asegurada.

El Amor, por su componente de "expedito", nos hace salir disparados en proceso trasfinito hacia el Absoluto, hacia la Bondad bella de ver (Ἰδέα Ἀγαθοῦ, Platón), cual hacia meta inaccesible en sí, asequible solamente por sucesivas y dialécticas aproximaciones.

c) Empero, cada expediente que Expedito inventa en cada uno de los renovados aprietos en que nos pone Apurada, nos aporta un cierto bien, nos aposesiona de una cierta belleza, finitos ambos: bien y belleza, que van pasando al peculio o haber de nuestra esencia, llenándola sin colmarla jamás, satisfaciéndola momentáneamente para renacer de nuevo más avara y exigente. Tal es el afán demoníaco, esencial al amor humano. Pero ¿cuál será la peculiar constitución del Amor demoníaco, de Ἔρως? Es nieto de Inventiva (Μῆτις), de la inteligencia creadora, hijo de Expedito y Apurada; y por hijo de su madre tiene que estar siempre vinculado y vivir en algo "finito", tenga o no la forma de hombre, sea cuerpo y alma o alma sola o espíritu finito. El demonio Amor, en sí y en cuanto tal, no es un individuo concreto —ni cuerpo ni espíritu—; se asemeja más bien a ese extraño tipo de sér que los físicos llaman "campo", cuyo estructura no es atómica o individual, sino continua en su unidad misma, cuya manera peculiar de estar siendo su sér es la de energía potencial, de la cual surgen por individualización —no por paso de potencia a acto en sentido aristotélico-escolástico—, las energías cinéticas o actuales propias ya de las sustancias

individuales, definidas, delimitadas, circunscritas espacial y temporalmente. De parecida manera —y aunque los filósofos no hayan todavía llegado a admitir y entender la manera de "ser campal"—, el Amor o lo demoníaco amoroso —así en forma de adjetivo sustantivado, τό δαιμόνιον, (202 E)—, es océano de amor o amor en océano, no amor en gotas; amor en campo, amor acampado en el universo entero de los seres finitos, cual atmósfera real y continua por la que se notan finitos y se van haciendo trasfinitos, cual del campo electromagnético, uno y continuo, saca cada cuerpo electrizado su cantidad individual de electricidad. Y así como las entidades físicas de tipo "campo" son el lugar propio de las ondas y su propagación, y ellas son las que llevan y sostienen en su ser, cual el océano en bloque sostiene la nave, los cuerpos físicos individuales, de parecida manera se dan seres supraindividuales, uno de ellos lo demoníaco amoroso, que mantienen en su sér las cosas finitas y definibles y las someten en virtud de su trasfinitud y suprasingularidad, esenciales a un ser de tipo campal, a un proceso trasfinito o dialéctico, equivalente por analogía de proporcionalidad a un fenómeno de propagación indefinida de ondas en campo.

El demonio Amor no es, pues, un sér singular y definible cual Sócrates, San Miguel o Lucifer; es un sér suprasingular, campal, cósmico; algo así como un campo universal de atracción entre seres singulares, no para unirlos unos con

otros y dar un sistema astronómico, sino para someterlos a todos a un proceso ascensional hacia el Infinito.

Y el amor que del demonio Amor resulta en los seres concretos y finitos, que en tal Amor campal u Océano de amor se hallan suspendidos y mantenidos, se compone con esotro componente propio de la finitud singular o individual que es el "apuro", y la resultante constituye el amor-apetencia (ἐπιθυμία, διώξις, ζήτησις) y su tipo de movimiento o progreso que es la dialéctica real cuyos pasos contados y medidos explicará Platón más adelante. Por ser el demonio Amor realidad de tipo "campal", amor en bloque, amor en forma supraindividual, pueden los seres individuales vivir, moverse y ser en él por diversas maneras de adaptación y apropiación que no lleguen, con todo, a esencialización sustancial. Y así dirá Platón que "constituye el núcleo capital del Amor toda clase de apetencias por los bienes y por la dicha", y que este es el tipo de amor "en todos el más grande y más dúctil", puesto que algunos están dados a él de muchas y variadas maneras: en forma de amor al dinero, en la de afición a la gimnasia, en la de amor a la sabiduría, aunque a ninguna de estas clases de amor se le dé el propio y estricto nombre de amor, que así tampoco llamamos pájaro al simple animal por sólo ser del género viviente, ni circunferencia a una curva cerrada, aunque curva cerrada y animal sean principios constitutivos de circunferencia y de pájaro, respectivamente. Y Platón trae aquí el ejemplo de "poe-

sía". "Poesía es algo polimorfo", pues poesía significa en griego "producción cualificada" (ποίησις, ποιός, ποιεῖν), transformación de las cualidades de un objeto: de no ser algo a ser algo, de serlo así a serlo asá, de serlo asá y en tal grado a serlo en tal otro... Es, pues, poesía producción, elaboración, retoque cualificado, algo que puede ser de múltiples formas. Mas solamente para una de ellas: la de calificar y trocar la calidad de ciertos objetos, ni musicales ni medidos, en musicales y medidos con métrica sonora, se da y se reserva el nombre de poesía. (205 B-C.) De parecida manera: "sólo una especie de amor se lleva el nombre del todo, Amor". (205 B.) Y habrá que estudiar en qué se cifra tal especialización del amor y de las acciones "poéticas" que vuelven a uno amante, amado, amoroso.

Pero antes de tratar este punto, cerremos el de la genealogía del Amor.

No se puede negar que una de las formas de nuestro amor provenga del Amor demoníaco. Que muchos de nuestros amores están sostenidos, cual los veleros por el Mar, sobre y por el amor demoníaco en forma de bloque o campo de amor, y que sobre tal mar de amor se encaminen (τρεπόμενοι) hacia el Bien y la Belleza para hacer presa en ellos; y, a las buenas o a las malas, hacer de Bien y Belleza nuestra posesión eterna, sustancia de nuestra sustancia. Y si para hacernos con el Bien es preciso, como para no naufragar, arrojar por la borda cosas y tesoros, para hacernos con el Bien y la Belleza tal vez

sea preciso deshacernos hasta de partes de nuestro cuerpo, hasta de nuestra otra "mitad" real, si no son buenos y bellos y nos estorban la consecución del Bien bello de ver. Así Platón contra Aristófanes.

Pero en todos estos casos nuestros amores no pasarían de ser amores demoníacos. ¿Es posible que nuestro amor sea amor divino? ¿que participe, más o menos próxima y calificadamente, del Amor-Dios?

Toda la mística cristiana y la teología están llenas a rebosar de esa frase, aperitiva en grado sumo: amor de Dios, amor divino, caridad como amor de Dios, caridad como virtud teologal, y no sólo angélica (demoníaca).

Y a esta especie de amor divino o de cualificación divina de nuestro amor pertenecería aquel tipo de amor como intento de convertir el propio sér íntegro, la sustancia total en don y regalo para otro, para el amado, quien si, a su vez, se siente amado por amor-gracia, por un amor pretendiente a suprasér, y quiere corresponder en el mismo plan supraóntico y supracausal, aceptará tal amor cual gracia y no intentará hacer de él su peculio sustancial eterno, sino guardarlo con esa inquietud ambigua y agridulce de quien posee un tesoro entre ladrones, de quien sabe que su Bien se lo están sorteando continuamente y le cae, por maravillosa y nunca asegurable ventura, en cada momento. Tal es la manera como los santos notan el estado de "gracia divina", de caridad sobrenatural, de su amor sobrenatural para con Dios y para con las criaturas todas. Y por-

que su amor es amor divino, don y gracia, por eso el amor a Dios y a las criaturas de Dios reviste la forma y toma el matiz de don íntegro de su sér —del cuerpo, por el martirio si es menester, por la penitencia y abnegación o negación de sí—, y aun del alma entera, de sus opiniones, acciones, deseos; y en este soberano y señorial sentido de amor suprasér vale aquella frase del Evangelio: "quien encuentre su alma la perderá, y quien la pierda por amor de mí la hallará" (San Mateo, X, 39-40).

Que quien se siente amar según amor divino, nota en sí ese atentado contra el sér real —contra cuerpo, contra alma—, que es el intento constitutivo del amor-don: convertir su sér en gracia, su sustancia en sorpresa para otro, su realidad en esplendente regalo. Vencer la natural constitución y subsistencia del sér con la gracia del Amor.

Y quien vive así su amor —cual amor divino, cual amor-don, cual amor-gracia que hace gracia de sí—, vivirá todo su sér como gracia y don de Dios y no cual sustancia asentada en sí y para sí. Que vivir uno su sér como en sí y para sí es vivirlo sin conexión con lo divino y no como gracia y regalo ni como criatura o hechura de Dios; y, en este caso de "esencial" ateísmo, le parece: "*ita in se et per se existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*" (Descartes, Espinoza). En cambio: quien vive su sér mismo cual regalo de Dios, cual criatura divina, lo vive cual objeto de amor divino, cual chispita del Amor de Dios mismo, cual "*meajas que cayeron de la*

mesa de Dios" (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, cap. VI. Edic. Gallegos. Séneca, pg. 77); y, en virtud de esta sensación maravillosa y envidiable de sentirse objeto del amor de Dios, amorcito divino, todos los amores le nacen ya divinos, y hace de sí don íntegro, gracia para todos, regala el sér que otros tan avaramente poseen y expulsa esotro tipo de amor-apetencia por el que, según Platón, intenta uno hacer de todos los bienes bellos de ver y de poseer su peculio eterno.

El "hecho" del amor místico muestra y confirma la "posibilidad" de que nuestros amores lleguen a divinos, superando el estadio de demoníacos.

Volviendo, pues, a Platón, habrá que decir: el amor-apetencia procede, por genealogía, del amor-demonio, del Demonio Eros. Pero el amor divino, la caridad sobrenatural, que dicen vivir en sí algunos felices mortales, no puede proceder del amor demoníaco sino del amor divino, de Dios en persona.

Al comentar el proceso de iniciación y revelación del amor demoníaco (210 A - 212 A) contrapondré la transformación que el proceso dialéctico amoroso proviniente de amor demoníaco opera en el sér del hombre con las transubstanciaciones que el amor divino, la gracia y la caridad, causan en la sustancia humana misma.

3. El amor demoníaco como afán de posesión eterna del Bien-bello de ver. Amor e inmortalidad

a) Si el amor es apetencia e intento por hacerse con el bien cual con peculio eterno (206 A), se pregunta Platón: ¿cuál será el empeño, cuál la tensión en las acciones, cuál la manera de perseguir el bien que merezca ser llamado amor? ¿cuál será la obra del amor? (206 B.)

Y Diótima responde: "la obra del amor es engendramiento en belleza, engendramiento según cuerpo, engendramiento según alma" (206 B).

"El amor no es amor por lo bello" (206 B), sino "de engendramiento y procreación en lo bello". (*Ibid.*)

b) Y ¿por qué la obra de amor es engendramiento?; responde Diótima, "porque la generación es para lo mortal inmortalidad y nacimiento perpetuado (ἀειγενές, *Ibid.*); y tiene que intervenir en la obra de amor este componente porque el amor es apetencia por hacer cada uno del bien su peculio eterno" (207 A).

De manera que si ponemos las cosas por su orden habrá que decir:

3.1 Amor es apetencia o intento para hacer cada uno del bien su peculio eterno.

3.2 Para hacerse eternamente con el bien lo mortal necesita una obra inmortal, y obra con carácter de apropiadora. Tal es la generación, porque ella es "nacimiento perpetuado".

3.3 Luego amor es apetencia y obra de generación.

3.4 La generación no puede realizarse con los caracteres de acción apropiadora y eternizadora sin la Belleza,

3.5 por tanto: amor es apetencia o intento de hacerse cada uno con el bien cual con peculio eterno, sirviéndose, como de obra propia, de la generación; y como excitante de la generación, de la belleza.

Mas la generación puede ser doble:

3.6 generación corporal y espiritual —de fama, renombre, memoria eterna de hazañas morales, intelectuales, poéticas . . .—, con acciones que poseen el carácter de nacimiento perpetuado en cuerpo o en almas.

3.7 Luego el amor puede hacerse con el bien cual con peculio eterno, excitado por la belleza a acciones de generación corporal o espiritual.

No dejemos pasar aprisa las cosas y discutámoslas punto a punto. Por de pronto, es claro que Diótima habla aquí de amor-apetencia, de amor demoníaco, no de amor divino. Con este supuesto por delante, ordeno así las cuestiones:

a) ¿Es posible que por la generación —corporal o espiritual—, lo mortal adquiera una cierta inmortalidad y que "este" individuo mortal consiga por tales medios una inmortalidad de alguna manera individualizada y peculiar suya?

b) ¿Es posible que la inmortalidad sea realidad apropiadora y tal que sus obras o acciones puedan apropiarse de la belleza y por la belleza del bien?

c) ¿Es la belleza medio adecuado para apoderarse del Bien?

Examinemos las respuestas y razones platónicas. Aceptemos por suficientemente clara para el intento presente la afirmación de que por la generación corporal o por la espiritual —obras de arte, leyes, poemas . . .—, se consigue una "cierta" inmortalidad o supervivencia respecto de la mortalidad y confinamiento temporal del individuo. Pero la cuestión grave es otra: ¿"este" individuo se vuelve él mismo inmortal con inmortalidad "individualizada" por medio de la doble clase de generación dicha? Por la generación corporal no parece conseguirse sino la inmortalidad y eternidad renaciente de la especie. Pero da la coincidencia histórica de que el heleno no estaba aún individuado positivamente por dentro, no le pedían ni el cuerpo ni el alma ser él, en cuanto tal configuración corporal y anímica, inmortal. Aun durante esta vida las relaciones que mantenía por su entendimiento con las ideas, lo supratemporal y supraespacial, no revestían caracteres individuales. Y así dirá Aris-

tóteles con escándalo de los filósofos posteriores, ya más individuados, que "el entendimiento agente, el entendimiento activo, el conocedor no es propio de cada hombre en particular; es algo separado de todos; él es el entendimiento inmortal, el puro, el incontaminable por la materia" (Aristót. *De Anima,* libr. III, cap. V).

Entender lo notaba por dentro el heleno como una impresión o moldeamiento pasivo, cual el de la cera por el sello. El entendimiento propiamente del heleno, el de cada heleno, era el pasivo o el paciente (δεκτικός, παθητικός, Aristóteles, *Ibid.*) que se había respecto del agente y de las ideas cual tablero liso y limpio (γραμματεῖον). Quien no nota, pues, que es él, en cuanto tal individuo, el que entiende, sino que nota que otro entiende en él, que no tanto conoce cuanto se siente conocido por las ideas, no aspira a una inmortalidad individual y activa. Que no diremos que "viva" secularmente un grabado en bronce porque dure siglos y más siglos, tanto como el bronce; el alma intelectual, para el heleno, a causa de esa pasividad individual y carencia de actividad individuada en el conocer, podía durar siglos y siglos, tanto como el tipo de realidad anímica lo permitiera; mas no podía vivir inmortalmente.

A partir del Renacimiento, la vida "inventó" creadoramente un nuevo modo de vivirse: el de individuo; y desde entonces el problema de la inmortalidad "individual" se plantea con renovada acritud.

El heleno, cada heleno, se sentía y vivía como "uno-de-tantos" los que integraban la especie o género (γένος) humano; y, por tanto, bastaba con que uno-de-tantos viviera y asegurara por la reproducción corporal la existencia de otro uno-de-tantos para que sintiera satisfechas sus ganas de inmortalidad "genérica".

Y se refuerza esta impresión de anhelos impersonales de inmortalidad por lo que aquí dice Platón: "Aun en la vida misma por la que cada uno de los vivientes animados se llama viviente y el mismo viviente se tiene cual si fuera uno y el mismo a quien desde niño llegó a viejo. Y no se le llama "el mismo" precisamente porque conserve en sí mismo de alguna manera las mismas cosas, sino porque está en perennemente renovado nacimiento (νέος ἀεί γιγνόμενος, 207 D), aunque deje que se pierdan algunas cosas de las que están en forma de cabellos, de carnes, de huesos, de sangre y de cualquir parte del cuerpo."

Y da la razón general: "porque ésta es una traza por la que se salva vitalmente (σῴζηται, 208 A) todo lo mortal, que no se salva por modo de identidad total (τό παντάπασι τὸ αὐτό εἶναι, *Ibid.*) y completa consigo mismo, cual lo divino, sino porque lo que se cae de viejo, y por viejo se va, deja en su lugar (ἐγκαταλείπει) algo nuevo que 'es' como lo viejo 'fué' " (ἦν).

Ahora bien: para considerarnos inmortales de veras y no de mentirijillas, nos pide a nosotros el cuerpo y el alma "conservarnos cada uno el

mismo por modo de identidad total", o cuando menos que esa perfecta identidad con nosotros mismos se centre y condense en una parte, la más propia nuestra —el alma, por ejemplo—, que pueda, si es posible, reconstruir por reidentificación un cuerpo que sea el mismo cuerpo. Y es que la vida postrenacentista ya no se nota a sí misma como primariamente vida de la "especie"; vida es ya vida individual. Y no me cansaré de repetir que eso de vivirse a lo individual es un invento de la vida humana que —entre otros menos admirables, coetáneos con él, cual la física clásica de Galileo, Descartes, Newton, Leibniz, Euler . . .— surgió en el Renacimiento. Antes de él el Señor Santo Tomás de Aquíno decía que el "principio" de individuación era la materia primera sellada por la cantidad (*materia prima signata quantitate*), y que de la materia prima —el ínfimo de los seres, pura potencia sustancial— se comunicaba la individuación a la forma sustancial, que, de no hallarse en materia, sería un alma sola todas las almas de los hombres; y, separada del cuerpo por la muerte, el alma humana se individua por una "relación trascendental", impuesta desde fuera a la sustancia del alma. Léanse los magníficos comentarios que dedica Cayetano a esta sentencia en el opúsculo de *Ente et Essentia* (*Quaestio de principio individuationis*). Más aún: la individualidad no pertenece propiamente al orden esencial. En la especie termina este orden, tanto que lo expresemos con términos lógicos supremos, predicables, como que se lo considere por respec-

to a las categorías y predicamentos. En el orden "real" la individuación procede de la cantidad, por la cantidad a la materia —en cuanto raíz sustancial de la cantidad— y por la materia a la forma. El gran Señor Santo Tomás —y lo tomo cual tipo que expresó sin trabas semidogmáticas ni miedos inquisitoriales la sensación radical y típica de la época medieval— se vivió y se sintió infinitamente menos individuo que Galileo, Giordano Bruno, Descartes, Leibniz, Kant y que cualquiera de nosotos. Muchas ideas sutiles regaló la vida a Santo Tomás; la vida no creó en él ni inventó en él eso de "sér individuo". Y por este don de la vida tal vez —pudiéramos decirlo con palabras del Evangelio—, valdría la pena de regalar todo lo otro, lo que la vida mental inventó en Santo Tomás: el tipo sistemático de hacer teología impersonal.

Y no pasemos por alto el concepto que de la identidad peculiar de un hombre a lo largo de sus edades se formó Platón: "Es el mismo porque está en perennemente renovado nacimiento", y "... lo que se cae de viejo, y por viejo se va, deja en su lugar algo nuevo que 'es' como lo viejo 'fué'." Una vez más, basta la identidad "esencial", genérica y específica, para que el individuo se crea el mismo. A partir de la invención de la individualidad por la vida, al renacerse en el Renacimiento, a ninguno de nosotros se le hará vitalmente creíble que cada uno de nosotros sea la prueba viviente de la inmortalidad de nuestros padres y antepasados y que, correlativamente, nuestra inmortalidad individual quede

"real e individualmente" probada, hasta cogerla con las manos, en la vida de nuestros hijos. Cada cual es cada cual. Pero no es este lugar para proseguir con tales sutilezas que serán largamente estudiadas en la introducción al *Fedón.*

Pasemos al segundo modo real de asegurarse cada hombre su inmortalidad: el de la fama, renombre y memoria de sus hazañas espirituales.

La memoria es una cierta artimaña vital o manera por la que volvemos a "apropiarnos" de lo que nos pasó; es un "redomiciliamiento" (ἐμ-ποιεῖν frente a ἔξοδος, 208 A) del hijo pródigo que de la casa del alma se fué con la corriente de las cosas que por nosotros, cuerpo y alma, pasa y fluye.

Pero nosotros vivimos nuestra memoria y sus recuerdos o redomiciliamientos cual cosa de "cada uno". Al acordarnos de Homero o de Platón no creemos que tal acción de nuestra memoria y el contenido en ella presente —poemas de Homero, diálogos de Platón—, sean para Platón y Homero algo así como una ocasión o causa para volver a cobrar, ellos, conciencia de sí en nosotros. No los recordamos a ellos y a sus obras para que ellos se acuerden de sí, ni somos su conciencia ni va la nuestra a partes con la de ellos, de modo que recordarme yo de ellos y de sus obras sea condición real que haga posible que ellos tomen otra vez conciencia de sí y haga que otra vez se sientan ellos reales; que, si tal fuera, la memoria de cada uno de nosotros y nuestros actos de recordación de ellos y de sus

obras los resucitara a ser, y fuera, en verdad, medio de inmortalizarse por otro y en otro. Claro que no se pueden apurar demasiado las cosas; míos y bien míos son los elementos químicos que componen mi cuerpo, y bien míos son también los órganos y las células que nos integran, y, con todo, nada de todo ello trasparece en mi conciencia, que si por ser míos los notase clara y distintamente, hasta poder definirlos, fuera cada uno, sin estudio, consumado físico y famoso naturalista. La aparición de la conciencia no es posible sin la desaparición de los elementos que son su base "real". O más exactamente: el poder "fenomenológico" o autorrevelador de la conciencia oculta necesariamente la "ontología" o estructura del sér en que se aparece la conciencia, como una luz opaca otra menor. Y más: la luz causa necesariamente sombra en la tercera dimensión, en la dimensión física y segura de un cuerpo, precisamente porque vuelve radiante y luminosa su superficie.

Toda verdad o tipo de acción reveladora "finita" (Wahrheit) —dirá Heidegger—, produce sin remedio una "quisiverdad" (un-wahrheit), una sombra de verdad; y toda esencia (Wesen), una quisiesencia (un-wesen), Das Unwesen das menschliches Daseins mit allem Wesen treibt (*Vom Wesen des Grundes*, p. 3). (Cf. *Ibid.* III, pp. 39-40, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, p. 255.)

Pudiera, pues, acontecer que mi memoria y sus recuerdos fueran elementos constitutivos de otro tipo de vida superior, no ligada ya a cuerpo

y sin circunscripción espacial y temporal —pongo por caso, de la vida de cualquier alma separada del cuerpo—, y que tales recuerdos "realmente" nuestros, de cada uno en cuanto "reales" y "cosas", sirviesen para otro tipo de conciencia superior cual lugares de aparición de ella a sí misma, cual recordatorios. Tal vez mis células vivientes tengan un tipo peculiar de conciencia, mas ello no empece para que, sin conocerlas a ellas en sí mismas y en su estructura real, me sirvan a mí de lugar de aparición de mi conciencia y de lugar de aparición de las cosas no cual son en sí —que ni siquiera sé cual son en sí las que constituyen mi cuerpo y vida sensible ô inteligible—, sino cual me conviene a mí en cuanto "sujeto", en cuanto otro y diverso de toda cosa y ser, porque se trata de conocerlas no en ellas sino en mí y para mí mismo, que esto es conocerlas con conciencia y sin menoscabo de mi intimidad.

Por parecida manera: poco le debe importar a un tipo de conciencia superior —que de la mía, de la de cada uno se sirva como de elementos "reales", pero para hacer de ellos "lugar de aparición" de su propio tipo de conciencia y de conocer las cosas para sí y en sí—, el que tengan o no ellas en sí otro tipo inferior de conciencia. Este detalle ínfimo desaparecerá ante tal conciencia, por insignificante, cual ante la nuestra se desvanece lo que sean y lo que les pase a nuestras células vivientes.

Y pregunto ya, para evadirme de esta cuestión: un tipo de vida no perfectamente indivi-

dual, cual el del heleno, ¿no vivirá su memoria un poco menos individualmente que nosotros la nuestra y, por tanto, podrá percibir él y ya no nosotros, que su memoria no lo es tan suya, que lo es en parte de los demás, quienes se viven a sí mismos de alguna manera en la de cada uno, porque no es la de cada uno perfectamente individual? Y en este caso histórico la conciencia de cada heleno, por realizarse en cada uno tal tipo de conciencia no perfectamente individualizada, sería lugar de reviviscencia, de inmortalidad de los muertos.

A nosotros nos parece ya todo esto cuento de hadas, precisamente porque nos vivimos como individuos y a lo más que podemos llegar es a sospechar de que se pudieron dar otros tipos de vida no individual. Sospecha en vez de constatación real. Pero la metáfora de la inconsciencia "racional" de nuestras células, que no impide sean mías y que aseguren mi realidad, nos debiera hacer "sospechar" —si es que esta sutil facultad de "malicias filosóficas" no se hubiera perdido entre los filósofos por obra de su racionalismo—, que tal vez nuestras mismas conciencias resultan inconscientes o no caen en cuenta de que son elementos de otro tipo de conciencia superior, extracorporal, porque están sirviendo para constituir la base "real" de tal tipo superior de conciencia.

No he pretendido con las sospechas anteriores sino hacer verosímil la razón que aquí trae Diótima para mostrar que la "memoria" de cada heleno es causa de inmortalidad para los que

hayan hecho cosas dignas de "memoria"; para los demás, el eterno olvido es la partida oficial de su eterna defunción.

Nosotros no nos contentamos con este tipo de inmortalidad; aunque nadie haga memoria de nosotros, aunque nada hagamos digno de particular o pública memoria creemos tener en nuestro sér mismo una causa propia, peculiar, necesaria de inmortalidad individual.

Lo discutiremos en el diálogo *Fedón*.

Pero no puedo dar por terminado este punto sin aludir a dos fases posteriores del proceso histórico de individuación o sentimiento de apropiación de nuestra alma y sus poderes. Para San Juan (*Epístola* I, cap. V, vv. 11-12), la vida eterna (ζωὴ αἰώνιος) es "don" de Dios (ἔδωκεν ὁ θεός ἡμῖν); y la cosa es así porque, en rigor, la vida y la vida eterna son constitutivos propios de una sola persona, de Jesucristo, que es "vida", y la misma vida, αὐτὴ ἡ ζωή (*Ibid.* 20-21 *et passim*), así como él es "en persona" la luz, el camino y la verdad. Lo cual viene a decir que la inmortalidad no es propiedad "esencial" del alma humana ni de su vida intelectiva, sino solamente regalo y gracia divinos. Y así lo entendieron los primitivos Padres de la Iglesia, para la mayoría de los cuales no constaba que el alma humana fuera esencialmente espiritual, ni siquiera que lo fueran los ángeles. La opinión de que el alma y los ángeles son espíritus, perfectos o imperfectos, la implantó, y a qué costo de disgustos, Santo Tomás. Recuérdense las fluctua-

ciones de San Agustín en este punto, en que tan seguros andan los teologuillos posteriores. Y precisamente porque no constaba por razón natural de la natural inmortalidad de nuestra alma, una vida eterna tenía que ser, por esencia, sobrenatural y don de Dios, que es lo que dice San Juan.

Con la evolución de los siglos y los inventos que la vida ha hecho para asentarse en sí y para sí e individuarse (Escoto, Suárez, Descartes, Leibniz . . .) y personificarse (Kant), ha ido apareciendo, poco a poco, primero como opinión, después ya como verdad y aun como verdad definible en dogma, lo que en los primeros cristianos pensantes o no se admitió o se dudó, porque, sintiéndose menos individuados, la inmortalidad de un tipo de sér imperfectamente individual que apenas se tenía en sí y mucho en Dios sólo podía sostenerla plenamente un don de Dios. Que ahora, pues, se defienda la tesis de la inmortalidad como propiedad intrínseca y esencial del alma humana o bien como verdad natural y revelada a la vez, depende de esa evolución de la vida a la que todos, consciente o inconscientemente, estamos sometidos y que hace que, cándidamente, crea uno que siempre ha sido demostrable o dogmatizable lo que ahora, y sólo ahora, por el estadio de la evolución individual de la vida, ha sido hecho posible.

Y paso ya a la segunda cuestión: la inmortalidad ¿es capaz de apropiarse y darnos asegurada la belleza y por la posesión de la belleza asegurarnos para siempre la del Bien?

Responde Diótima que la belleza es el gran excitante y apropiado aperitivo para la generación; y que la fama, nombradía o vivencia en la memoria de los demás estimula la realización de obras inmortales, dignas de eternamente durable memoria (208 C - 209 E). Que la belleza y la bondad-bella-de-ver haya sido para el heleno el grande y peculiar estímulo de su sér entero, el excitante de todas sus facultades —intelectuales, morales, estéticas y genésicas . . .—, es un "hecho" histórico que pertenece al *a priori* vital de un tipo de hombre. De manera que este punto puede quedar fuera de duda. Otra cosa sería preguntar si la belleza ha ejercido parecidos influjos en el anhelo de inmortalidad del hombre medieval, y si en el cristiano, en los genuinos humildes despreciadores de honra y fama mundanales, tales motivos helénicos para hacerse ya en esta vida con la inmortalidad hayan poseído igual valor que en el heleno.

La respuesta no ofrece gran dificultad histórica: ni la belleza, ni la bondad-bella-de-ver, ni la fama, ni la eterna memoria de sí en los hombres son para el cristiano genuino alicientes de generación corporal o espiritual, ni, por tanto, seguros de inmortalidad, medios para alcanzarla. La inmortalidad o es don de Dios, sólo merecible por una gracia precedente que El nos da para darse el gusto y darnos el gusto de colaborar en algo con El, o, siglos más tarde, después de la racionalización individualista de la vida, llegará a ser tenida por propiedad esencial del alma humana que la tiene ya de por naci-

miento, por ser tal, y que sin belleza o con ella, sin fama o con ella, olvidado o recordado por los hombres se conserva, pues está asegurada por la esencia misma del alma.

Y por lo que se refiere al punto tercero, hay que hacer la misma constatación histórica: el que por la belleza se pueda uno apoderar del bien es un "hecho helénico", pues para el griego genuino no se da la bondad en cuanto tal, pura y señera, sino la bondad-bella-de-ver (καλοκἀγαθία) y la bondad ideal (Ἰδέα Ἀγαθοῦ), la bondad-de-ver, y puesto que la vista (ἰδεῖν, εἶδος, ἰδέα) está vinculada "de hecho" en el griego clásico con la belleza, se deberá hablar de Bondad-ideal-bella-de-ver con vista eidética. Así caracteriza Platón al Absoluto.

Y nos hallamos ante otro "hecho histórico".

Del Sumo Bien, dirá el cristiano, sólo se apodera uno por "gracia de Dios", por la rectitud de intención moral, ayudada y levantada por la gracia sobrenatural, por las virtudes teologales, la primera de las cuales, la fe, no ve; la segunda "espera" que Dios le dé su gracia y le dé todo por gracia, no por sus méritos; y la tercera ama, en virtud de ese don gracioso e inmerecible que es la caridad. Nada de belleza, cosa de ojos; ni de bondad bella de ver, ni de Absoluto cual Bondad ideal bella de ver.

En la concepción cristiana del universo, el amor hacia Dios no puede ser apetencia o intento de hacer de tal Bien nuestro peculio eterno, pues la pura y simple naturaleza humana no puede

llegar por sí a poseer a Dios, a hacerse con el Absoluto; lo podrá con la gracia divina, mas la gracia es gracia, es por esencia don, no cosa asegurable, y por esto dirán los teólogos, siguiendo a San Pablo, que la predestinación, la salvación, son enteramente, siempre y en cada momento, gratuitas.

Y de nuevo: a medida que la vida se ha ido individualizando, la vida religiosa ha ido rebajando el carácter gratuito de la gracia y del concurso divino y proponiendo, a veces de maneras hábilmente disimuladas, modos de asegurarse el cielo, la eterna posesión de Dios. Pero esta historia merece libro aparte.

Respecto del hombre moderno, de aquel en quien la vida haya inventado eso de vivirse a lo "persona" —invento que, como en adalid, hizo la vida en Kant, y que todavía no ha pasado a ser natural propiedad de la vida entre los coetáneos—, la condición que hace posible que nos hagamos con bienes la tenemos ya dentro; nuestra moral es autónoma y autóctona, nos nace cual condición "formal" que nos está dando el poder de hacer, por nuestra buena voluntad, intrínsecamente buenas, buenas las cosas que en sí no son ni buenas ni malas. El bien es ya nuestro peculio eterno. Y paso para llegar a esta concepción "condenada" es el admitir una moral "natural", cosa que, a partir de la época en que la vida humana se individua en "todos", admiten sin escrúpulos aun los que ahora, por no haber llegado todavía a "personas", condenan la moral "autónoma".

Con lo dicho, y más que se pudiera decir, quedará en claro bajo qué supuestos, históricamente variables, se constituye y vale la teoría platónica del amor.

4. Iniciación y revelación del Absoluto por la vía del Amor y de la Belleza. (210 A - 212 A)

Nacen plantas, animales y hombres; hay o se dan de por sí números y figuras y esos sistemas de tales cosas que han recibido el nombre de ciencia. Pero ni nacen "caminos" ni se dan de por sí "carreteras". Que camino o carretera incluyen una peculiar transformación de las cosas que las saca de sí, de ese estado sustancial y definible que es estar en sí y para sí cada una dentro de las vallas circunscritas por la diferencia específica y por la definición esencial, para convertirlas, sea dicho ya con términos platónicos, en "escalera" (ἐπίβασις, 211 C, cf. *República*, 509 sqq.), en "peldaños" (ἐπαναβαθμός), en hormonas o aperitivos (ὁρμή, Rep. 511 B). La dialéctica tiene por peculiar oficio el de trocar el "modo" de sér de las cosas, y de sér en sí transformarlas en "ser para y hacia" otro, hacia el Absoluto.

Las cosas y las ciencias, los objetos de realidad burda, cual los cuerpos, y los de realidad sutil, cual las ideas, deben sentirse pisoteados y humillados al notar que el hombre hace de ellos

carreteras, escabel de sus pies, gradas para subir a otro, en vez de quedarse encandilado y extasiado contemplando sus esencias y lo que de visible y de vistoso (εἶδος) pueden ofrecer a la inteligencia intuitiva (νοῦς).

El proceso dialéctico, aplicado a las ciencias mismas y a las ideas de que se componen, parecería a primera vista antihelénico, contrarío cual ningún otro al intuicionismo, al plan vital de contemplar cada idea en sí misma, habiendo comenzado por dividirla (διαίρεσις) y definirla (ὁρισμός) o separarla de todas las demás para así poderla ver en sí misma, a solas, en puridad y limpieza.

Y con todo, nada menos que Platón siente en sí esa incurable impotencia de las ideas más brillantes y definidas para detener y fijar su mente y su ánimo; las nota más bien cual carretera real que nos remite incansablemente hacia lo que no es ya una especial idea —o especial cuerpo o hazañas de cuerpo y alma—, sino al Absoluto. Aceptemos este hecho: el de que, aun dentro de un temperamento intuitivo eidético, hecho para ver ideas claras y distintas, se da una tendencia antieidética y anticontemplativa de las ideas *especiales* por la que toda idea pasa de ser idea en sí a idea hacia (εἰς, ἐπί). Y el tipo de conocimiento, si tal puede llamársele aún, dialéctico, dista tanto del intuitivo-eidético cuanto una matemática sin la operación "paso a límite" dista de otra que, cual la postrenacentista, disponga de esa operación por la que los

números dejan de ser cada uno lo que es —el dos, dos; el uno, uno; el cinco, cinco . . .—, y se convierten en "carretera" numérica, en escalones e indicadores de otro: del límite de la sucesión o serie de números que hacia él convergen.

La dialéctica es, pues, en filosofía el equivalente del proceso moderno de "convergencia" en matemáticas.

Hay en matemáticas muchísimas leyes o funciones o modos de construir carreteras numéricas que lleven sin remedio a un término, de parecida manera a como en el orden material para un punto dado se pueden trazar innumerables caminos que hasta él lleven. Pero en la filosofía griega no se halló sino un solo camino que hasta lo Absoluto llevase, y es el que va:

1. "de un cuerpo bello a dos, y de dos a todos";

2. "desde todos los cuerpos bellos a todas las bellas hazañas";

3. "desde las hazañas bellas a las bellas ciencias", para desde éstas

"terminar en aquella otra Enseñanza que no lo es de otra cosa alguna sino de aquella otra Belleza en donde por fin se conoce lo que es lo Bello" (211 C).

Y la potencia dialéctica, capaz de vencer la tentación de quedarse encandilado ante cada cuerpo bello, a presencia de cada hazaña o em-

presa bella, por cada idea o ciencia bellamente distribuída es la Belleza y Bondad bella de ver. Y su término, lo Bello: "Que lo Bello está ya de por sí (καθ' αὑτό) consigo mismo (μεθ' αὑτοῦ) en eternamente solitaria unicidad de idea (μονοειδές, 211 B). Y son estas soledad y firmeza eternas —que ambas cosas significa de vez la palabra griega μόνος, μένειν —, propiedades de idea en cuanto idea (εἰδές), las que hacen que, al llegar a descubrir, por inesperado y deslumbrante golpe de luz (ἐξαίφνης, 211 E), por ataque de luz (κατόψεται, *Ibid.*), lo Bello bajo forma ya de idea solitaria y firme, con esa soledad y firmeza de idea, detengan el proceso ascendente, la carrera dialéctica, y note el hombre que "aquí es donde debiera vivir, caso de tener que vivir en alguna parte" (211 D), porque ya está, como dirá más tarde Plotino, firme en el Firme, μὸνος μόνῳ, solo a solas con el Solitario trascendente, dejados ya atrás muy atrás, abajo muy abajo los cuerpos, las hazañas, las ciencias mismas.

Esta experiencia platónica de lo Absoluto, alcanzada por vía dialéctica, exigiría, caso de poder hacerle los honores debidos, largas páginas y detenidas consideraciones. Se las he dedicado en otra obra: *Invitación a Filosofar* (vol. I, pp. 31-84). Pero no puedo resistirme a transcribir, que por motivos literarios tampoco pudo resistirse a la misma tentación Menéndez Pelayo en sus *Ideas Estéticas* (Vol. 5, p. 61, sqq. ed. 1930), unas palabras del *Cortesano*, de Balta-

sar de Castiglione, traducidas por Boscán, y en que se describe en maravilloso e insuperable lenguaje esta ascensión dialéctica, con delicados toques de dialéctica plotiniana:

"Pero, aun entre todos estos bienes, hallará el enamorado otro mayor bien, si quisiere aprovecharse de este amor como de un escalón para subir a otro muy más alto grado, y harálo perfectamente si ponderare cuán apretado nudo y cuán grande estrecheza sea estar siempre ocupado en contemplar la hermosura de un cuerpo solo; y así de esta consideración le vendrá deseo de ensancharse algo, y de salir de un término tan angosto y, por extenderse, juntará en su pensamiento, poco a poco, tantas bellezas y ornamentos, que, juntando en uno todas las hermosuras, hará en sí un concepto universal y reducirá la multitud de ellas a la unidad de aquella sola, que generalmente sobre la naturaleza humana se extiende y se derrama; y así, no ya la hermosura particular de una mujer, sino aquella universal que todos los cuerpos atavía y ennoblece contemplará; y de esta manera embebecido, y como encandilado con esta mayor luz, no curará de la menor; y ardiendo en este más excelente fuego, preciará poco lo que primero había tanto preciado. Este grado de amor, aunque sea muy alto y tal que pocos le alcanzan, todavía no se puede aún llamar perfecto; porque la imagición, siendo potencia corporal (y según la llaman los filósofos, orgánica), y no alcanzando conocimiento de las cosas sino por medio de aquellos principios que por los sentidos le son

presentados, nunca está del todo descargada de las tinieblas materiales y, por esto, aunque considera aquella hermosura universal separada y en sí sola, no la discierne bien claramente; antes todavía se halla algo dudosa por la conveniencia que tienen las cosas a ella representadas; o (por usar del vocablo propio) los fantasmas en el cuerpo; y así aquellos que llegan a este amor, sin pasar más adelante, son como las avecillas nuevas, no cubiertas aún bien de todas sus plumas, que, aunque empiezan a sacudir las alas y a volar un poco, no osan apartarse mucho del nido ni echarse al viento y al cielo abierto. Así que, cuando nuestro Cortesano hubiere llegado a este término, aunque se pueda ya tener por un enamorado muy próspero y lleno de contentamiento, en comparación de aquellos que están enterrados en la miseria de amor vicioso, no por eso quiero que se contente ni pare en esto, sino que animosamente pase más adelante, siguiendo su alto camino tras la guía que le llevará al término de la verdadera bienaventuranza; y así, en lugar de salirse de sí mismo con el pensamiento, como es necesario que lo haga el que quiere imaginar la hermosura corporal, vuélvase a sí mismo, por contemplar aquella otra hermosura que se ve con los ojos del alma, los cuales entonces comienzan a tener gran fuerza y a ver mucho, cuando los del cuerpo enflaquecen y pierden la flor de su lozanía. Por eso el alma apartada de vicios, hecha limpia con la verdadera filosofía, puesta en la vida espiritual y ejercitada en las cosas del entendimiento, volviéndose a la con-

templación de su propia sustancia, casi como recordada de un pesado sueño, abre aquellos ojos que todos tenemos y pocos los usamos, y ve en sí misma un rayo de aquella luz, que es la verdadera imagen de la hermosura angélica comunicada a ella, de la cual también ella después comunica al cuerpo una delgada y flaca sombra; y así, por este proceso adelante, llega a estar ciega para las cosas terrenales, y con grandes ojos para las celestiales; y alguna vez, cuando las virtudes o fuerzas que mueven el cuerpo se hallan por la continua contemplación apartadas de él u ocupadas del sueño, quedando ella entonces desembarazada y suelta de ellas, siente un cierto escondido olor de la verdadera hermosura angélica; y así, arrebatada con el resplandor de aquella luz, comienza a encenderse y a seguir tras ella con tanto deseo, que casi llega a estar borracha y fuera de sí misma por sobrada codicia de juntarse con ella, pareciéndole que allí ha hallado el rastro y las verdaderas pisadas de Dios, en la contemplación del cual, como en su final bienaventuranza, anda por reposarse; y así, ardiendo en esta más que bienaventurada llama, se levanta a la su más noble parte, que es el entendimiento; y allí, ya no más ciega con la oscura noche de las cosas terrenales, ve la hermosura divina, mas no la goza aún perfectamente, porque la contempla en su entendimiento particular, el cual no puede ser capaz de la infinita hermosura universal; y por esto, no bien contento aún el amor de haber dado al alma este tan gran bien, aun todavía le da otra mayor bienaventuranza, que

así como la lleva de la hermosura particular de un solo cuerpo a la hermosura universal de todos los cuerpos, así también en el postrer grado de perfección la lleva del entendimiento particular al entendimiento universal; adonde el alma, encendida en el santísimo fuego por el verdadero amor divino, vuela para unirse con la natura angélica, y no solamente en todo desampara a los sentidos y a la sensualidad con ellos, pero no tiene más necesidad del discurso de la razón; porque trasformado en ángel, entiende todas las cosas inteligibles, y sin velo o nube ve el ancho piélago de la pura hermosura divina y en sí le recibe; y recibiéndolo, goza aquella suprema bienaventuranza que a nuestros sentidos es incomprensible. Pues luego, si las hermosuras que a cada paso con estos nuestros flacos y cargados ojos en los corruptibles cuerpos (las cuales no son sino sueños y sombras de aquella otra hermosura), nos hacen arder con tanto deleite en mitad del fuego, que ninguna bienaventuranza pensamos poderse bien igualar con la que alguna vez sentimos por sólo un bien mirar que nos haga la mujer que amamos, ¿cuán alta maravilla, cuán bienaventurado trasportamiento os parece que sea aquel que ocupa las almas puestas en la pura contemplación de la hermosura divina? ¿Cuán dulce llama, cuán suave abrasamiento debe ser el que nace de la fuente de la suprema y verdadera hermosura, la cual es principio de toda otra hermosura, y nunca crece ni mengua, siempre hermosa, y por si misma tanto en una parte cuanto en otra simplicísima, sola-

mente a sí semejante y no participante de ninguna otra; mas de tal manera hermosa que todas las otras cosas hermosas son hermosas porque de ella toman la hermosura? Esta es aquella hermosura indistinta de la suma bondad, que con su luz llama y trae a sí todas las cosas, y no solamente a las intelectuales da el entendimiento, a las racionales la razón, a las sensuales el sentido, y el apetito común de vivir, mas aun a las plantas y a las piedras comunica, como un vestigio o señal de sí misma, el movimiento y aquel instinto natural de las propiedades de ellas; así que tanto es mayor y más bienaventurado este amor que los otros, cuanto la causa que le mueve es más excelente; y por eso, como el fuego material apura el oro, así este santísimo fuego destruye en las almas y consume lo que en ellas es mortal, y vivifica y hace hermosa aquella parte celestial que en ellas por la sensualidad primero estaba muerta y enterrada; ésta es aquella gran hoguera en la cual (según escriben los poetas) se echó Hércules, y quedó abrasado en la alta cumbre de la montaña Oeta; por donde, después de muerto, fue tenido por divino e inmortal; ésta es aquella ardiente zarza de Moisés, las lenguas repartidas de fuego, el inflamado carro de Elías, el cual multiplica la gracia y las bienaventuranzas en las almas de aquellos que son merecedores de verle, cuando apartándose de esta terrenal bajeza se van volando para el cielo. Enderecemos, pues, todos los pensamientos y fuerzas de nuestra alma a esta santísima luz que nos muestra el camino, que nos lleva derechos

al cielo, y tras ella, despojándonos de aquellas aficiones de que andábamos vestidos al tiempo que descendíamos, rehagámonos ahora por esta escalera que tiene en el más bajo grado la sombra de la hermosura sensual y subamos por ella adelante a aquel aposento alto donde mora la celestial, dulce y verdadera hermosura, que en los secretos retraimientos de Dios está escondida, a fin que los mundanales ojos no puedan verla y allí hallaremos el término bienaventurado de nuestros deseos, el verdadero reposo en las fatigas, el cierto remedio en las adversidades, la medicina saludable en las dolencias y el seguro puerto en las bravas fortunas del peligroso mar de esta miserable vida. ¿Cuál lengua mortal, pues, ¡oh amor santísimo!, se hallará que bastante sea a loarte cual tú mereces? Tú, hermosísimo, bonísimo, sapientísimo, de la unión de la hermosura y bondad y sapiencia divinas procedes, y en ellas estás, y a ellas y por ellas como en círculo vuelves. Tú, suavísima atadura del mundo, medianero entre las cosas del cielo y las de la tierra, con un manso y dulce temple inclinas las virtudes de arriba al gobierno de las de acá abajo; y volviendo las almas y entendimientos de los mortales a su principio, con él los juntas. Tú pones paz y concordia en los elementos, mueves la naturaleza a producir, y convidas a la sucesión de la vida lo que nace. Tú las cosas apartadas vuelves en uno, a las imperfectas das la perfección, a las diferentes la semejanza, a las enemigas la amistad, a la tierra los frutos, al mar bonanza y al cielo la luz, que da

vida. Tú eres padre de los verdaderos placeres, de las gracias, de la paz, de la benignidad y bien querer, enemigo de la grosera y salvaje braveza, de la flojedad y desaprovechamiento. Eres, en fin, principio y cabo de todo bien, y porque tu deleite es morar en los lindos cuerpos y lindas almas, y desde allí alguna vez te muestras un poco a los ojos y a los entendimientos de aquellos que merecen verte, pienso que ahora entre nosotros debe ser tu morada; por eso ten por bien, Señor, de oír nuestros ruegos; éntrate tú mismo en nuestros corazones, y con el resplandor de tu santo fuego alumbra nuestras tinieblas, y como buen adalid muéstranos en este ciego laberinto el mejor camino; corrige tú la fealdad de nuestros sentidos, y después de tantas vanidades y desatinos como pasan por nosotros, danos el verdadero y sustancial bien; haznos también oír la celestial armonía de tal manera concorde que en nosotros no tenga lugar más alguna discordia de pasiones; emborráchanos en aquella fuente perennal de contentamiento, que siempre deleita y nunca harta, y a quien bebe de sus vivas y frescas aguas da gusto de verdadera bienaventuranza, descarga tú de nuestros ojos, con los rayos de tu luz, la niebla de nuestra ignorancia a fin que más no preciemos hermosura mortal alguna, y conozcamos que las cosas que pensamos ver no son; recoge y recibe nuestras almas que a ti se ofrecen en sacrificio; abrásalas en aquella viva llama que consume toda material bajeza; por manera que en todo separados del cuerpo, con un perpetuo y dulce

nudo se junten y se aten con la hermosura divina; y nosotros de nosotros mismos enajenados, como verdaderos amantes, en lo amado podamos trasformarnos, y levantándonos de esta baja tierra seamos admitidos en el convite de los ángeles, adonde mantenidos con aquel mantenimiento divino, que ambrosía y néctar por los poetas fué llamado, en fin muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida, como ya murieron aquellos santos padres, las almas de los cuales tú con aquella ardiente virtud de contemplación arrebataste del cuerpo y las juntaste con Dios."

Ejemplo de mezcla feliz entre el discurso de Agatón y la descripción del proceso ascensional del alma hacia lo Absoluto descrito por Diótima.

Terminaré este punto con una breve comparación entre el método dialéctico, en cuanto procedimiento culminante en contacto con el Absoluto, en mística, y el procedimiento religioso de la vida unitiva, para así poder cerrar toda esta ya desmesuradamente larga introducción con una afirmación radical: el amor de tipo demoníaco puede dar una dialéctica y conducir al hombre hasta el Absoluto, mas sin transformar "realmente" la sustancia del hombre. Por el contrario, el amor de tipo "divino" no necesita de dialéctica para llevar al hombre hasta lo Absoluto, y, aun sin ella, es capaz de transformar y casi transustanciar la sustancia misma del hombre en Dios, quien "goza y siente deleite de gloria de Dios en la sustancia del alma ya transforma-

da en él" (San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual,* Canción XXII, ed. cit. p. 721, Cf. *Subida del Monte Carmelo,* cap. V, p. 125).

El proceso dialéctico en Platón no pasa por la intimidad, por la conciencia del hombre. Salta de un cuerpo bello a dos, de dos a todos; de todos los cuerpos bellos a las bellas empresas y hazañas exteriores —inventar ese tipo de vida pública bellamente organizado que es la Polis, inventar e imponer leyes, crear poemas . . .—; de las hazañas bellas —que bella hazaña es la *Ilíada* o una tragedia griega—, a las ciencias que, constituídas por ideas, es decir, por cosas visibles y vistosas o bellas de ver, podrán llamarse bellas; y de las ciencias bellas, cual desde cumbre humanamente accesible paso a paso, se descubrirá el Sol de lo Bello, el Sol inteligible que es la Bondad ideal bella de ver. Y tal proceso dialéctico no pasa por el hombre interior, porque la belleza que es su motor o potencia impelente ascensional es de carácter superficial por visible y eidético. Plotino será el primero en reconocer que para llegar al Absoluto, por un proceso que por el alma pase, es preciso ἀνείδεον τὴν ψυχήν γίγνεσθαι, (*Enéada* VI, Logos IX, n. 7), "que el alma se renazca ineidética"; y como el alma de heleno clásico nacía eidética, dada a la visión de lo visible y vistoso, era preciso renacerse en otro plan, en plan no eidético, de alma sin ganas ni preferencias por "ver", para que así el hombre interior pudiera entrar él mismo con su sustancia en ese proceso dialéctico que en lo Absoluto converge, y de ser en sí llegara a ser "hacia" Dios

y hasta ser "en" Dios; y quién sabe si, por una peculiar unión hipostática, hasta ser Dios, llegando entonces a sentirse "sobre toda criatura temporal levantado" (San Juan de la Cruz. *Noche Oscura*, libro II, cap. XVII, p. 539, ed. cit.), es decir: no sentirse ya criatura sino el Creador mismo.

El proceso dialéctico platónico, a pesar de ser convergente y llegar a un contacto (ἅπτεται, Cf. *Rep.* 511 C-D) con el Absoluto o a una visión supraeidética (*Banquete*, 211-212) no transforma la realidad humana en su sustancia misma. Lo cual nada tiene de extraño porque el heleno se vivía extravertido, asomado íntegramente a las ventanas de los ojos para ver lo visible y lo vistoso de las cosas, su sobrehaz y faces luminosas. Le faltaba, en términos de la mística cristiana, recogimiento interior; o con otra frase de Plotino, "refundirse en bala", que esta preliminar faena de recogimiento sustancial, de angustia interior, de contrición anímica, es necesaria para poder salir disparado (προσβολή, βολή, βάλλειν, bala) hacia lo Absoluto y dar, por dichosa ventura (εὐτύχη) en El, en Aquél (ἐκεῖνο).

Todo lo cual, y algo más, le venía al griego por no haber llegado su vida a "individuarse" perfectamente, a ser en sí, para sí, consigo mismo, en soledad de conciencia. Ya en Plotino la vida había inventado el modo de vivirse individualmente y a San Agustín le pedía ya su alma no el ver ideas y enhilarlas en sartas ideales, sino conocerse a sí mismo y a Dios, ni más ni menos.

"Deum et animam scire cupio. Quid amplius? Nihil omnino." Pero estos y algunos otros casos entran en la categoría de precursores. El vivirse como individuo, sintiendo su propia unidad y distinción de los demás como dato íntimo primario y anterior a toda otra unidad y a toda otra distinción, pasa a ser modo afirmado y sustancial del hombre occidental a partir del Renacimiento.

Y porque el modo de vivirse a lo individuo encierra una mayor unificación y unidad interior y, por tanto, un poder de resistencia mayor contra todo intento o atentado de unificación con otro, acrecidas así la unidad interior y la distinción frente a todos, era natural que un proceso dialéctico por el que se tendiera a la "unión" con el Absoluto con pérdida de la distinción del hombre frente a El, requiriese nuevas tácticas tanto por parte de Dios como por parte del hombre.

Las estratagemas divinas para unir a sí, según su real talante y divina gracia, al hombre-individuo y las prácticas por las que el hombre-individuo podía intentar ese atentado, real ya, contra su unidad y distinción de Dios, atentado implícito en la unión mística, son maravillosas invenciones de un nuevo tipo de Amor, de amor como don de sí. Que quien se siente bien "uno" por dentro y, de consiguiente, con fundamento positivo para distinguirse de todos y defenderse contra una absorción de su realidad por otra, sólo puede renunciar a ella por un amor de estilo "don", haciendo gracia y regalo de sí, puesto que por su esencia no está ya dado, entregado y extravertido. No se debe a nadie quien es posi-

tivamente y por esencia "uno en sí" y distinto de los demás. Si se une, será porque se dé y porque se regale, porque hace gracia de sí en gracia de otro. Es decir: la unión mística con el Absoluto sólo puede realizarse en una vida "individuada" perfectamente, por un amor de tipo don, regalo y gracia de sí. E inversamente: Dios no puede unir consigo mismo ni entrarse en una alma perfectamente individuada y por esencia distinta de todo lo demás, de igual manera que, casi sin más, podía unir consigo mismo una alma imperfectamente individuada, que, por esencia, apenas si se defendía contra tal intento de unificación; así pasaba con todos aquellos místicos que, al expresar en términos filosóficos sus vivencias místicas, cual Santo Tomás de Aquino, decían cándida y sinceramente que la individualidad no entra en la esencia, que procede de suyo de accidentes, más en especial de la cantidad y por la cantidad, cual por principio, se comunica a la materia primera y por la materia a la forma, al alma. Desde el punto de vista sustancial le era más fácil a Santo Tomás llegar a la unión mística que a un San Juan de la Cruz o a nuestra Santa Teresa de Jesús, cuyas almas nacían ya "positivamente individuadas", o como dirá por el mismo tiempo nuestro gran Suárez: "individuadas por sí mismas". Que más fácil le es al mar quedar por continuidad unido con una gota de agúa que con una perla. Agua regia dicen que es preciso para disolver las perlas, y agua corriente basta para disolver corriente gota de agua.

Jamás pudo escribir Platón párrafos cual estos de San Juan de la Cruz: "Esta sabiduría mística tiene la propiedad de esconder el alma en sí. Porque además de lo ordinario, algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuanto se ve sobre toda temporal criatura levantada" (*Noche Oscura*, libro II, cap. XVII, p. 539, ed. cit.); y notar "aquel temple de peregrinación y extrañeza de todas las cosas, en que le parece que todas son extrañas y de otra manera que solían ser" (*Ibid.*, cap. IX, p. 62), y en que el alma siente "los subidos y peregrinos toques del divino amor en que se verá trasformada divinamente" (*Ibid.*, p. 501); y no los pudo escribir Platón, no por falta de entendimiento ni por defecto de cualidades literarias, sino porque no se vivía ni vivió su unión con el Absoluto cual lo puede hacer un individuo perfecto. Su natural no resistía positivamente a la unión con el Absoluto; la tensión entre Dios y él era pequeña; y la chispa que de la unión saltaba, sin particular brillo ni poder calorífico suficiente para cambiar la sustancia del alma; que poca energía gasta el mar para unirse con la gota de agua que del cielo le cae.

Así que el amor "divino", por contraposición al demoníaco, es capaz de dar una dialéctica real y nueva por la que el individuo en cuanto tal llegue a unión con el Absoluto; pasando antes por una interior transformación o transustanciación "reales" en que la vida individual, por serlo, tendrá que hacer graciosamente, libremente, don de sí a fin de llegar a unirse con el Absoluto; mientras que en el caso de una vida imperfectamente individuada, el tipo de amor no pasaba de demoníaco, de "natural" tendencia hacia el Absoluto, tendencia natural y esencial, es decir: propias de un sér abierto "hacia", dado ya a; y que, de consiguiente, podrá llegar a una especie de unión con Aquél sin previa superación y supresión de una unidad individual que no existe; y, por tanto, sin transustanciación interior. Pero a menor unidad de quien se va a unir con otro, menor, menos apretada e indisoluble unión con él.

Y porque nosotros nacemos ya "individuos" —aunque algunos por rutina histórica defiendan todavía eso de que la materia sellada por la cantidad es principio de individuación—, por eso nos convence tan poco el proceso que, a través de ideas bellas de ver, nos propone aquí Platón para llegar al Absoluto. Y creo que, aunque sinceramente lo pretendiéramos, no podríamos ya remontarnos hasta El por los escalones y pasos que aquí describe Diótima, cual soberano secreto y novedad vital.

Y cierro este punto con una última afirmación: el proceso dialéctico platónico no vale para

un hombre cuya vida sea ya "perfectamente individual". La forma del amor propia de un individuo es la de don de sí a otro, y no la de apetencia posesoria del Bien. De consiguiente: el amor de tipo demoníaco basta a un "individuo imperfecto" para realizar un proceso trascendente de convergencia y unión con el Absoluto; mas sólo un amor de tipo divino —cual recíprocos don y gracia, don de uno a otro— puede realizar en un "individuo perfecto" el proceso trascendente de convergencia total y unión real con el Absoluto.

Pero la cosa no termina aquí.

A partir sobre todo de Kant la vida humana ha inventado otra manera más íntima, cerrada y firme de vivirse: la "personal", propia de un sujeto que se viva —*rara avis* aún—, cual sujeto "trascendental", cual condición de "posibilidad" de los objetos. No corresponde a este trabajo declarar qué deba entenderse y cómo se viva una vida en cuanto "persona trascendental". Este invento vital no ha llegado todavía a posesión societaria, como ha pasado ya a serlo el invento de la vida "individual". Pero sin haber llegado a vivir plenamente tal invento vital puede un individuo conjeturar que, siendo tal tipo nuevo más uno, más interior, más cerrado sobre sí, más potente en defensas internas contra la invasión desconsiderada de las cosas en sí, será preciso que la vida misma invente un proceso dialéctico más poderoso y eficiente que el platónico y el místico cristiano para que la "persona" llegue a unión con Dios: e inversamente, que Dios

saque de sus inagotables recursos, de su Inventiva, un original y nunca visto medio para superar tal cerrazón y unidad "trascendental" de la conciencia personal.

Que a una "persona" que lo sea en verdad —y que no se viva solamente como individuo o entienda por persona "rationalis naturae *individua* substantia", como la teología católica—, no le basta ya para llegar a Dios ni el amor demoníaco ni el amor cristiano; ni un tipo de gracia divina que produzca una caridad o amor de Dios exactamente ajustados a una vida *individual*; que tal es el tipo de amor divino, de gracia y caridad que conocen el cristianismo y la teología católica.

Esperemos que Dios y la vida personal inventen otro tipo superior de amor; y mientras tanto, quien se sienta persona —y no solamente individuo—, espere, aguarde y aguante en "noche oscura", muy más oscura y desolada que la de los místicos, la revelación del Amor absoluto, una gracia de gracias, digna de su persona; digna de un Dios no envidioso de los inventos de la vida humana ni resentido porque la "persona" no haga don de su "personalidad" antes de que Dios, por otro don digno de El, y digno de la persona, se le vuelva amable y merecedor de que "a tal Señor se le haga tal honor".

"Tal es mi óbolo, Fedro, tal mi contribución al amor"; óbolo de un humilde aspirante

a filósofo y aspirante a persona, que no quiere amar a Dios ni como lo amó el heleno infraindividuo ni como lo ama el individuo cristiano; espera, más bien, con ya inaguantables ansias, que invente la vida personal un modelo de amor personal a Dios, y que Dios, cuando convenga a sus designios, le dé un tipo nuevo de gracia y caridad, digno de quien por gracia de la vida es ya persona y por esa futura y nueva gracia de Dios será amante "personal" de Dios.

Mientras tanto, quien se sienta persona o comience a notar en sí pujos de nacerse tal, no se deje tentar por los otros tipos de amor inferior, y respóndales, cuando llamen a la puerta de su alma en nombre de la Sociedad o de la Iglesia, con aquellos versos, testimonio del trascendente señorío y continencia del pueblo español:

"En mi puerta has de llamar,
no te he de salir a abrir,
y me has de sentir llorar."

Acapulco, Villa Lacy, 3 de enero de 1944.

FIN

de la Introducción
al Banquete

BANQUETE

PREFACIO

1. El texto griego del diálogo Banquete (Συμπόσιον), tomado por base para este volumen, es el de la Colección Loeb, establecido por W. R. M. Lamb, edición de 1939; el texto griego del diálogo Ión está tomado de la misma edición tal como lo estableció el mismo Lamb. (1925)

2. El texto griego de la Colección Loeb (C. L.) se hallará completado en la presente con la referencia a las ediciones Guillaume Budé (G. B.) y Teubner. (G. T.)

3. Los códices W, T, B, T son conocidos ya por otros volúmenes de esta Colección. Los *Papyri oxyrrhinchi* contienen fragmentos incompletos de una copia del Banquete; datan probablemente de principios del siglo III.

4. Las notas van dispuestas, por razones tipográficas, en dos series: a) las numeradas con 1, 2, 3 . . . que se encuentran al pie de la página correspondiente al texto griego; b) las marcadas con asterisco, que se deben buscar al final del diálogo, teniendo en cuenta la numeración clásica: 172 A, B, C . . . hasta 223 D en el Banquete, de manera

que, al hallar un asterisco, hay que mirar en la página del texto griego la numeración clásica correspondiente para así buscar en las notas la explicación correlativa. En el Ión corre la numeración clásica desde 530 A hasta 542 B.

SIGLAS

B. = Cod. Bodleianus, 39.

T. = Cod. Venetus, app. class. 4, n. 1.

W. = Cod. Vindobonensis, 54; suppl. philos. gr. 7.

Y. = Cod. Vindobonensis, 21.

Oxy. = Papyrus oxyrrhinchus, n. 843.

TEXTO ORIGINAL

Y

VERSIÓN ESPAÑOLA

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ

ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

St. III p. 172 ΑΠ. Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι. καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρῴην εἰς ἄστυ οἴκοθεν ἀνιὼν Φαληρόθεν· τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν κατιδών με πόρρωθεν ἐκάλεσε, καὶ παίζων ἅμα τῇ κλήσει, Ὦ Φαληρεύς, ἔφη, οὗτος Ἀπολλόδωρος, οὐ περιμενεῖς, κἀγὼ ἐπιστὰς περιέμεινα· καὶ ὅς, Ἀπολλόδωρε, ἔφη, καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν βουλόμενος διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος συν-
B ουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν. ἄλλος γάρ τίς μοι διηγεῖτο ἀκηκοὼς Φοίνικος τοῦ Φιλίππου, ἔφη δὲ καὶ σὲ εἰδέναι. ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν εἶχε σαφὲς λέγειν· σὺ οὖν μοι διήγησαι· δικαιότατος γὰρ εἶ τοὺς τοῦ ἑταίρου λόγους ἀπαγγέλλειν. πρότερον δέ μοι, ἦ δ' ὅς, εἰπέ, σὺ αὐτὸς παρεγένου τῇ συνουσίᾳ ταύτῃ ἢ οὔ; κἀγὼ εἶπον ὅτι Παντάπασιν
C ἔοικέ σοι οὐδὲν διηγεῖσθαι σαφὲς ὁ διηγούμενος, εἰ νεωστὶ ἡγῇ τὴν συνουσίαν γεγονέναι ταύτην ἣν

1) Personaje desconocido.

BANQUETE

Apolodoro y su Compañero

Apolodoro*.—Me parece que sobre lo que me preguntáis no me encuentro del todo desprevenido. Pues precisamente antesdeayer, viniendo de mi casa de Falera a la ciudad, me divisó por la espalda uno de mis conocidos y, llamándome de lejos y jugando a la vez con la voz, me dijo: "—¡Oh, Falereo!, Apolodoro en persona, ¿que no me aguardas?" Y yo, deteniéndome, aguardé. Y me dijo: "—Por cierto, Apolodoro, que te he estado buscando, no hace mucho, con voluntad de enterarme acerca de la reunión de Agatón y Sócrates, Alcibíades y los demás que, con ocasión del convite,* estuvieron presentes, y acerca de las razones que se dijeron sobre el Amor; que no sé quién me las refirió de oídas, de habérselas oído a Fénix,[1] el de Filipo; me dijo, con todo, que tú las sabías de vista." Por lo demás, nada bueno me supo decir. Cuéntamelas, pues, tú, que es justo de toda justicia difundir, cual buenas nuevas, las palabras del amigo. Y yo le respondí:

ἐρωτᾷς, ὥστε καὶ ἐμὲ παραγενέσθαι. Ἔγωγε δή, ἔφη.[1] Πόθεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων; οὐκ οἶσθ' ὅτι πολλῶν ἐτῶν Ἀγάθων ἐνθάδε οὐκ ἐπιδεδήμηκεν, ἀφ' οὗ δ' ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελὲς πεποίημαι ἑκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅ τι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, οὐδέπω τρία ἔτη ἐστίν; πρὸ
173 τοῦ δὲ περιτρέχων ὅπῃ τύχοιμι καὶ οἰόμενος τὶ ποιεῖν ἀθλιώτερος ἦ ὁτουοῦν, οὐχ ἧττον ἢ σὺ νυνί, οἰόμενος δεῖν πάντα μᾶλλον πράττειν ἢ φιλοσοφεῖν. καὶ ὅς, Μὴ σκῶπτ', ἔφη, ἀλλ' εἰπέ μοι πότε ἐγένετο ἡ συνουσία αὕτη. κἀγὼ εἶπον ὅτι Παίδων ὄντων ἡμῶν ἔτι, ὅτε τῇ πρώτῃ τραγῳδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων, τῇ ὑστεραίᾳ ᾗ τὰ ἐπινίκια ἔθυεν αὐτός τε καὶ οἱ χορευταί. Πάνυ, ἔφη, ἄρα πάλαι, ὡς ἔοικεν. ἀλλὰ τίς σοι διηγεῖτο; ἢ αὐτὸς Σωκράτης; Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλ' ὅσ-
B περ Φοίνικι Ἀριστόδημος ἦν τις, Κυδαθηναιεύς, σμικρός, ἀνυπόδητος ἀεί· παραγεγόνει δ' ἐν τῇ συνουσίᾳ, Σωκράτους ἐραστὴς ὢν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν τότε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ Σωκράτη γε ἔνια ἤδη ἀνηρόμην ὧν ἐκείνου ἤκουσα, καί μοι ὡμολόγει καθάπερ ἐκεῖνος διηγεῖτο. Τί οὖν, ἔφη, οὐ διηγήσω μοι; πάντως δὲ ἡ ὁδὸς ἡ εἰς ἄστυ ἐπιτηδεία πορευομένοις καὶ λέγειν καὶ ἀκούειν.

Οὕτω δὴ ἰόντες ἅμα τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν
C ἐποιούμεθα, ὥστε, ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον, οὐκ ἀμελετήτως ἔχω. εἰ οὖν δεῖ καὶ ὑμῖν διηγήσασθαι, ταῦτα χρὴ ποιεῖν. καὶ γὰρ ἔγωγε καὶ ἄλλως,

[1] ἔφη add. Burnet.

---

1) Probablemente hermano de Platón. (Cf. *Repúblic.*, 368 A.)

"—Por cierto que bien parece no haberte referido nada bueno tu relator si crees que la reunión, por la que preguntas, ha tenido lugar hace poco, tan poco que yo haya podido estar presente." "—Por mí que así lo creía", dijo Glaucón.[1] "—¿De dónde sacas tal cosa, Glaucón? —respondí yo a mi vez—. ¿No sabes, por lo que se ve, que Agatón está, desde hace muchos años, lejos de su casa y de su pueblo, y que no son todavía tres años los que me trato con Sócrates y he hecho una de mis diarias preocupaciones saber qué dice o qué hace? Que antes andaba a lo que saliere; y, creyéndome hacer algo, no pasaba de ser un infeliz, más infeliz que ninguno y no menos infeliz de lo que tú eres ahora; ¡y pensaba que era preciso hacer todo menos filosofar!" "—En vez de bromear —dijo Glaucón— dime cuándo tuvo lugar esa reunión." Y yo le respondí: "—Cuando nosotros éramos aún niños, allá cuando Agatón triunfó en su primera tragedia, al día siguiente de las fiestas que por tal motivo ofrecieron con sacrificios Agatón mismo y los coristas." "—Hace, pues, muchísimo tiempo, según parece —dijo Glaucón—. Pero, entonces, ¿quién te la refirió? ¿Sócrates mismo?" "—No, por Júpiter —repliqué yo—, sino el mismo que la refirió a Fénix. Fué un tal Aristodemo, de Cydatenas, esmirriado, siempre descalzo. Y estuvo presente en la reunión por andar enamorado de Sócrates y enamorado entre los que lo estaban más en aquellos días, a mi parecer. No sólo esto, que yo mismo pregunté ya a Sócrates sobre lo que oí decir a Aristodemo, y convino en que las cosas pasaron como Aristodemo me las refirió." "—¿Por qué, pues —añadió Glaucón—, no me las cuentas por lo largo?, que, por cierto, el camino que nos falta andar de aquí a la ciudad viene como

ὅταν μέν τινας περὶ φιλοσοφίας λόγους ἢ αὐτὸς ποιῶμαι ἢ ἄλλων ἀκούω, χωρὶς τοῦ οἴεσθαι ὠφελεῖσθαι ὑπερφυῶς ὡς χαίρω· ὅταν δὲ ἄλλους τινάς, ἄλλως τε καὶ τοὺς ὑμετέρους τοὺς τῶν πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν, αὐτός τε ἄχθομαι ὑμᾶς τε τοὺς ἑταίρους ἐλεῶ, ὅτι οἴεσθέ τι ποιεῖν οὐδὲν
D ποιοῦντες. καὶ ἴσως αὖ ὑμεῖς ἐμὲ ἡγεῖσθε κακοδαίμονα εἶναι, καὶ οἴομαι ὑμᾶς ἀληθῆ οἴεσθαι· ἐγὼ μέντοι ὑμᾶς οὐκ οἴομαι ἀλλ' εὖ οἶδα.

ET. Ἀεὶ ὅμοιος εἶ, ὦ Ἀπολλόδωρε· ἀεὶ γὰρ σαυτόν τε κατηγορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ δοκεῖς μοι ἀτεχνῶς πάντας ἀθλίους ἡγεῖσθαι πλὴν Σωκράτους, ἀπὸ σαυτοῦ ἀρξάμενος. καὶ ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μανικὸς καλεῖσθαι, οὐκ οἶδα ἔγωγε· ἐν μὲν γὰρ τοῖς λόγοις ἀεὶ τοιοῦτος εἶ· σαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγριαίνεις πλὴν Σωκράτους.

E ΑΠ. Ὦ φίλτατε, καὶ δῆλόν γε δὴ ὅτι οὕτω διανοούμενος καὶ περὶ ἐμαυτοῦ καὶ περὶ ὑμῶν μαίνομαι καὶ παραπαίω;

ET. Οὐκ ἄξιον περὶ τούτων, Ἀπολλόδωρε, νῦν ἐρίζειν· ἀλλ' ὅπερ ἐδεόμεθά σου, μὴ ἄλλως ποιήσῃς, ἀλλὰ διήγησαι τίνες ἦσαν οἱ λόγοι.

ΑΠ. Ἦσαν τοίνυν ἐκεῖνοι τοιοίδε τινές· μᾶλλον
174 δ' ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ὡς ἐκεῖνος διηγεῖτο καὶ ἐγὼ πειράσομαι διηγήσασθαι.

1) La manía específica queda descrita en las líneas siguientes. Para otra interpretación véase L. ROBIN, G. B., vol. V.

hecho para hablar y para escuchar." Caminando, pues, hicimos largas palabras sobre ello; de manera que, como os dije al principio, no me encuentro del todo desprevenido. Si es menester, por tanto, que os las refiera también a vosotros, lo haré una vez más; que, por lo que a mí toca, cuando oigo a otros hacer palabra sobre filosofía o bien cuando yo mismo la hago, aun dejando aparte el provecho que creo sacar, me lleno de extraordinario júbilo. Bien al contrario cuando habláis vosotros, los ricos y los hombres de negocios: me pesa y me dais lástima vosotros y vuestros amigos, pues os creéis hacer algo y no hacéis nada. Aunque tal vez penséis que soy un desventurado, y creo que en verdad vosotros lo creéis así; empero, yo no creo que vosotros seáis unos desventurados, sino sé que lo sois, y lo sé bien sabido.

COMPAÑERO.—Siempre eres el mismo, Apolodoro; siempre estás hablando mal de ti y de los demás, y me parece sencillamente que tienes por unos infelices a todos menos a Sócrates, comenzando a contar por ti. No sé, por mi vida, de dónde ni desde cuándo te habrá venido el sobrenombre que tienes de maniático,[1] aunque en tus palabras siempre lo eres, y te ha dado por ponerte agresivo con todos menos con Sócrates.

APOL.—¡Amigo del alma! Pero, ¿será tan evidente que, al pensar así sobre mí y sobre los demás, desvaríe como maniático?

COM.—No vale la pena, Apolodoro, de que discutamos ahora sobre este punto. Haz, más bien, lo que te hemos pedido y refiérenos cuáles fueron aquellas palabras.

APOL.—Fueron, más o menos, éstas... Mejor: voy a intentar referíroslas por los mismos pasos con que Aris-

Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει· καὶ ἐρέσθαι αὐτὸν ὅποι ἴοι οὕτω καλὸς γεγενημένος.

Καὶ τὸν εἰπεῖν ὅτι Ἐπὶ δεῖπνον εἰς Ἀγάθωνος. χθὲς γὰρ αὐτὸν διέφυγον τοῖς ἐπινικίοις, φοβηθεὶς τὸν ὄχλον· ὡμολόγησα δ' εἰς τήμερον παρέσεσθαι. ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω. ἀλλὰ σύ, ἦ δ' ὅς, πῶς ἔχεις πρὸς τὸ ἐθέλειν
B ἂν ἰέναι ἄκλητος ἐπὶ δεῖπνον;

Κἀγώ, ἔφη, εἶπον ὅτι Οὕτως ὅπως ἂν σὺ κελεύῃς.

Ἕπου τοίνυν, ἔφη, ἵνα καὶ τὴν παροιμίαν διαφθείρωμεν μεταβάλλοντες, ὡς ἄρα καὶ "Ἀγάθων"[1] ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί." Ὅμηρος μὲν γὰρ κινδυνεύει οὐ μόνον διαφθεῖραι ἀλλὰ καὶ ὑβρίσαι εἰς ταύτην τὴν παροιμίαν· ποιήσας γὰρ τὸν Ἀγαμέμνονα διαφερόντως ἀγαθὸν ἄνδρα τὰ
C πολεμικά, τὸν δὲ Μενέλεων "μαλθακὸν αἰχμητήν," θυσίαν ποιουμένου καὶ ἑστιῶντος τοῦ Ἀγαμέμνονος ἄκλητον ἐποίησεν ἐλθόντα τὸν Μενέλεων ἐπὶ τὴν θοίνην, χείρω ὄντα ἐπὶ τὴν τοῦ ἀμείνονος.

Ταῦτ' ἀκούσας εἰπεῖν ἔφη Ἴσως μέντοι κινδυνεύσω καὶ ἐγὼ οὐχ ὡς σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ καθ' Ὅμηρον φαῦλος ὢν ἐπὶ σοφοῦ ἀνδρὸς

[1] Ἀγάθων' Lachmann: ἀγαθῶν MSS.

---

1 La *perversión* del refrán homérico parece haber consistido en poner en lugar del genitivo (agathon) el dativo (Agathoni). Cf. *Athen.* I.8 A; *Baquilid.* fg. 33.

2 *Ilíada*, XVII, 587, II.408.

todemo me las refirió. Me contó, pues, Aristodemo haber tenido la suerte de encontrarse con un Sócrates bien lavado y calzado de sandalias, cosas que el otro Sócrates solía hacer raras veces; haberle preguntado adónde iba tan peripuesto y haber respondido Sócrates: "—Al banquete de Agatón, que, por cierto, ayer, horrorizado de la muchedumbre, huí de encontrarlo en las fiestas por la victoria, pero convine en hacer hoy acto de presencia. Y por esto me arreglé de tan peripuesta manera para así ir bello a casa del bello. Pero tú —dijo Sócrates—, ¿cómo estás de ánimos y de voluntad para ir, sin invitación, al banquete?"

"—Y yo —me dijo Aristodemo— respondí: Estoy a lo que tú mandes."

"—¡Sígueme, pues —contestó Sócrates—, que vamos a pervertir, dando de él otra versión, aquel proverbio: *"A los convites de los buenos*[1] *van por propio impulso los buenos."* Que ya el mismo Homero[2] no sólo se puso en peligro de pervertirlo, sino parece aun burlarse descaradamente de él, porque habiendo creado un Agamenón bueno por distinguida manera en cosas de guerra y un Menelao, flojo guerrero, con todo hizo que al sacrificio y al convite ofrecidos por Agamenón se presentase, sin invitación, Menelao, que así el varón peor fué al convite del mejor." Oído lo cual, me dijo Aristodemo haber él contestado a Sócrates:

"—Tal vez yo, malo como soy, esté expuesto, no como tú dices, Sócrates, sino como lo dice Homero, a ir sin invitación a banquete de varón sabio. Mira, pues, qué vas a decir en tu defensa por llevarme así; que yo no diré que voy sin invitación, sino invitado por ti."

"—*Cuando dos van juntos de camino* —dijo Sócrates—, *uno va pensando en cómo ganarle la partida al otro.*[1]

ἰέναι θοίνην ἄκλητος. ὅρα οὖν ἄγων με τί[1] ἀπολο-
γήσῃ, ὡς ἐγὼ μὲν οὐχ ὁμολογήσω ἄκλητος ἥκειν,
D ἀλλ' ὑπὸ σοῦ κεκλημένος.

"Σύν τε δύ'," ἔφη, "ἐρχομένω πρὸ ὁ τοῦ"
βουλευσόμεθα ὅ τι ἐροῦμεν. ἀλλὰ ἴωμεν.

Τοιαῦτ' ἄττα σφᾶς ἔφη διαλεχθέντας ἰέναι.
τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν
νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον,
καὶ περιμένοντος οὗ κελεύειν προϊέναι εἰς τὸ πρόσ-
E θεν. ἐπειδὴ δὲ γενέσθαι ἐπὶ τῇ οἰκίᾳ τῇ Ἀγάθω-
νος, ἀνεῳγμένην καταλαμβάνειν τὴν θύραν, καί τι
ἔφη αὐτόθι γελοῖον παθεῖν. οἷ μὲν γὰρ εὐθὺς
παῖδά τινα ἔνδοθεν ἀπαντήσαντα ἄγειν οὗ κατ-
έκειντο οἱ ἄλλοι, καὶ καταλαμβάνειν ἤδη μέλλοντας
δειπνεῖν· εὐθὺς δ' οὖν ὡς ἰδεῖν τὸν Ἀγάθωνα, Ὦ,
φάναι, Ἀριστόδημε, εἰς καλὸν ἥκεις ὅπως συν-
δειπνήσῃς· εἰ δ' ἄλλου τινὸς ἕνεκα ἦλθες, εἰς αὖθις
ἀναβαλοῦ, ὡς καὶ χθὲς ζητῶν σε ἵνα καλέσαιμι
οὐχ οἷός τ' ἦ ἰδεῖν. ἀλλὰ Σωκράτη ἡμῖν πῶς οὐκ
ἄγεις;

Καὶ ἐγώ, ἔφη, μεταστρεφόμενος οὐδαμοῦ ὁρῶ
Σωκράτη ἑπόμενον· εἶπον οὖν ὅτι καὶ αὐτὸς μετὰ
Σωκράτους ἥκοιμι, κληθεὶς ὑπ' ἐκείνου δεῦρ' ἐπὶ
δεῖπνον.

Καλῶς γ', ἔφη, ποιῶν σύ· ἀλλὰ ποῦ ἔστιν
οὗτος;

175 Ὄπισθεν ἐμοῦ ἄρτι εἰσῄει· ἀλλὰ θαυμάζω καὶ
αὐτὸς ποῦ ἂν εἴη.

Οὐ σκέψῃ, ἔφη, παῖ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, καὶ

ὅρα . . . τί Badham: ἄρα, ἆρα . . . τι, . . . τί MSS.

1 *Iliada*, X.224.

Nosotros, por el contrario, pensaremos en consejo qué es lo que vamos a decir. Vamos, pues." "Y hablando de semejantes cosas —me dijo Aristodemo— nos pusimos en camino.

Mas Sócrates, recogiendo para sí sus pensamientos,* se me fué quedando buen trecho atrás, y, deteniéndome para aguardarle, me mando seguir adelante."

Cuando Aristodemo hubo llegado a casa de Agatón notó que la puerta estaba abierta y me dijo haberle pasado algo muy gracioso: salió a su encuentro inmediatamente uno de los criados, lo condujo adonde se encontraban los convidados y advirtió que estaban a punto de comenzar el banquete.

Mas, apenas lo vió Agatón, le dijo: "—Aristodemo, si has venido por algún otro asunto, déjalo para otra ocasión, que ayer te busqué para invitarte y no hubo manera de verte. Pero, ¿cómo no traes a Sócrates?" "—Y yo —dijo Aristodemo— me volví, mas por ninguna parte vi a Sócrates, y eso que me venía siguiendo. Les dije, pues, que yo mismo venía con Sócrates, invitado por él para el convite presente."

"—Haces en esto bien y bellamente —añadió Agatón. Mas, ¿dónde está Sócrates?" "—Hasta hace un momento venía siguiéndome; de manera que a mí mismo me sorprende dónde podrá estar." "—¿No irás a mirarlo? —dijo Agatón al criado—, e introduce inmediatamente a Sócrates. Tú, Aristodemo —añadió Agatón—, toma asiento junto a Eryxímaco." El criado —me dijo Aristodemo— le lavó los pies para que pudiera reclinarse en el lecho.* Mientras tanto, otro de los criados entró anunciando que Sócrates, retirado en los soportales de una casa vecina, estaba para-

εἰσάξεις Σωκράτη; σὺ δ', ἦ δ' ὅς, Ἀριστόδημε, παρ' Ἐρυξίμαχον κατακλίνου.

Καὶ ἓ μὲν[1] ἔφη ἀπονίζειν τὸν παῖδα, ἵνα κατακέοιτο· ἄλλον δέ τινα τῶν παίδων ἥκειν ἀγγέλλοντα ὅτι Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἕστηκε καὶ οὗ καλοῦντος οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι.

Ἄτοπόν γ', ἔφη, λέγεις· οὔκουν καλεῖς αὐτὸν καὶ μὴ ἀφήσεις;

B Καὶ ὃς ἔφη εἰπεῖν Μηδαμῶς, ἀλλ' ἐᾶτε αὐτόν. ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἕστηκεν. ἥξει δὲ αὐτίκα, ὡς ἐγὼ οἶμαι. μὴ οὖν κινεῖτε, ἀλλ' ἐᾶτε.

Ἀλλ' οὕτω χρὴ ποιεῖν, εἰ σοὶ δοκεῖ, ἔφη φάναι τὸν Ἀγάθωνα. ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ παῖδες, τοὺς ἄλλους ἑστιᾶτε. πάντως παρατίθετε ὅ τι ἂν βούλησθε, ἐπειδάν τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκῃ (ὃ ἐγὼ οὐδεπώποτε ἐποίησα)· νῦν οὖν, νομίζοντες καὶ ἐμὲ ὑφ' ὑμῶν κεκλῆσθαι ἐπὶ δεῖπνον καὶ τούσδε τοὺς ἄλλους, θεραπεύετε, ἵνα ὑμᾶς ἐπαινῶμεν.

C Μετὰ ταῦτα ἔφη σφᾶς μὲν δειπνεῖν, τὸν δὲ Σωκράτη οὐκ εἰσιέναι. τὸν οὖν Ἀγάθωνα πολλάκις κελεύειν μεταπέμψασθαι τὸν Σωκράτη, ἓ δὲ οὐκ ἐᾶν. ἥκειν οὖν αὐτὸν οὐ πολὺν χρόνον, ὡς εἰώθει, διατρίψαντα, ἀλλὰ μάλιστα σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντας. τὸν οὖν Ἀγάθωνα, τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον, Δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ

D ἁπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὅ σοι προσέστη ἐν τοῖς

[1] ἓ μὲν Bast: ἐμὲ MSS.

do de pie, que lo había llamado y que no quiso entrar. "—¡Extraña cosa, por cierto! —dijo Agatón—. Llámalo una vez más y no lo dejes ir." Empero, Aristodemo me dijo haber dicho: "—De ninguna manera; dejadlo en paz, que tiene esta costumbre. A veces le da por retirarse donde se le acude y allí se queda de pie. Con todo, no tardará en venir, como creo; no lo molestéis, dejadlo en paz." "—Hágase así, pues, según tu parecer —me dijo Aristodemo haber contestado Agatón—. Mas vosotros, mis criados, servid a los demás el banquete; presentad, a vuestra discreción, lo que os venga en voluntad, puesto que no va a haber maestresala que os dirija: cosa que hago hoy por vez primera. Así que, cual si fuerais vosotros los que me hubieseis invitado a mí y a los demás al convite, cuidad de merecer nuestras alabanzas." Después de lo cual me dijo Aristodemo que se pusieron a comer, pero que Sócrates no venía; que Agatón mandó una vez, otra vez y muchas ir a buscar a Sócrates y que él otras tantas no lo consintió; que, por fin, llegó Sócrates, no demasiado tarde para lo que solía en tales casos, sino más o menos hacia la mitad del convite; y que Agatón, que por su suerte estaba sentado el último y a solas, le dijo: "—Aquí, Sócrates; siéntate junto a mí para que, por contacto, goce de esa Sabiduría que en los soportales se te ofreció, porque es claro que se te hizo encontradiza y que le echaste la mano: en caso contrario, aún estuvieras allá." Y, una vez tomado asiento, me dijo Aristodemo haber Sócrates soltado la voz a semejantes razones: "—Bueno fuera, por cierto, Agatón, que, al ponernos en contacto unos con otros, cual agua que por hilo pasa de copa más llena a copa menos llena, así fluyera la Sabiduría entre nosotros y pasara

προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ηὗρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προαπέστης.

Καὶ τὸν Σωκράτη καθίζεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία, ὥστ᾽ ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸν κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἁπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ
E κατάκλισιν· οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι. ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη καὶ ἀμφισβητήσιμος, ὥσπερ ὄναρ οὖσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα, ἥ γε παρὰ σοῦ νέου ὄντος οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψε καὶ ἐκφανὴς ἐγένετο πρῴην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις.

Ὑβριστὴς εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Ἀγάθων. καὶ ταῦτα μὲν καὶ ὀλίγον ὕστερον διαδικασόμεθα ἐγώ τε καὶ σὺ περὶ τῆς σοφίας, δικαστῇ χρώμενοι τῷ Διονύσῳ· νῦν δὲ πρὸς τὸ δεῖπνον πρῶτα τρέπου.

176 Μετὰ ταῦτα, ἔφη, κατακλινέντος τοῦ Σωκράτους καὶ δειπνήσαντος καὶ τῶν ἄλλων, σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι καὶ ᾄσαντας τὸν θεὸν καὶ τἆλλα τὰ νομιζόμενα τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον· τὸν οὖν Παυσανίαν ἔφη λόγου τοιούτου τινὸς κατάρχειν. Εἶεν, ἄνδρες, φάναι, τίνα τρόπον ῥᾷστα πιόμεθα; ἐγὼ μὲν οὖν λέγω ὑμῖν, ὅτι τῷ ὄντι πάνυ χαλεπῶς ἔχω ὑπὸ τοῦ χθὲς πότου καὶ δέομαι ἀναψυχῆς τινός, οἶμαι δὲ καὶ ὑμῶν τοὺς πολλούς· παρῆστε γὰρ χθές· σκοπεῖσθε οὖν, τίνι
B τρόπῳ ἂν ὡς ῥᾷστα πίνοιμεν.

Τὸν οὖν Ἀριστοφάνη εἰπεῖν, Τοῦτο μέντοι εὖ

del más lleno al más vacío; que, si tal fuera, estimara en mucho hallarme reclinado junto a ti, pues estuviera cierto de llenarme a rebosar de grande y bella sabiduría, que la mía vana es y dudosa, a manera de sueño, mientras que es la tuya esplendorosa y difusiva, con tanto resplandor de sí, a pesar de tu juventud, que, cual golpe de luz, se descubrió antesdeayer en presencia de más de tres veces diez mil griegos que de ella fueron testigos." "—De broma estás, Sócrates —dijo Agatón—. Mas sobre este punto de la Sabiduría decidiremos según justicia tú y yo un poco más tarde, poniendo por juez a Baco. Ahora démonos primero al banquete." Después de lo cual —me dijo Aristodemo—, habiéndose reclinado Sócrates en su lecho y terminado de comer él y los demás, hechas las libaciones y entonados himnos al dios y lo demás que la práctica establece, le llegó su turno a la bebida. Entonces Pausanias* comenzó a hacer palabra de semejante manera: "—Veamos, varones, el modo de beber lo más ligeramente posible. Que yo, por mi parte, os digo que, en verdad, me encuentro aún muy cargado de lo que bebí ayer y necesito reanimarme; creo, además, que igual os pasa a muchos de vosotros. Mirad, pues, la manera de beber lo más ligeramente posible." Y dijo Aristodemo haber replicado Aristófanes de la siguiente manera: "—Dices bien, Pausanias, que es menester, sea como fuere, darse a beber ligeramente, que yo mismo me cuento entre los anegados de ayer." Habiendo oído lo cual, dijo que Eryxímaco, el de Acumeno,* se expresó a su vez por estas palabras: "—Por cierto que habláis en razón. Empero, os pido aún una cosa: que escuchéis cómo está Agatón de ánimos para eso de beber." "—Ni yo mismo me encuentro con ánimos".

λέγεις, ὦ Παυσανία, τὸ παντὶ τρόπῳ παρασκευάσασθαι ῥᾳστώνην τινὰ τῆς πόσεως· καὶ γὰρ αὐτός εἰμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων.

Ἀκούσαντα οὖν αὐτῶν ἔφη Ἐρυξίμαχον τὸν Ἀκουμενοῦ, Ἦ καλῶς, φάναι, λέγετε. καὶ ἔτι ἑνὸς δέομαι ὑμῶν ἀκοῦσαι, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν Ἀγάθων

Οὐδαμῶς, φάναι, οὐδ' αὐτὸς ἔρρωμαι.

C Ἕρμαιον ἂν εἴη ἡμῖν, ἦ δ' ὅς, ὡς ἔοικεν, ἐμοί τε καὶ Ἀριστοδήμῳ καὶ Φαίδρῳ καὶ τοῖσδε, εἰ ὑμεῖς οἱ δυνατώτατοι πίνειν νῦν ἀπειρήκατε· ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀεὶ ἀδύνατοι. Σωκράτη δ' ἐξαιρῶ λόγου· ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀμφότερα, ὥστ' ἐξαρκέσει αὐτῷ ὁπότερ' ἂν ποιῶμεν. ἐπειδὴ οὖν μοι δοκεῖ οὐδεὶς τῶν παρόντων προθύμως ἔχειν πρὸς τὸ πολὺν πίνειν οἶνον, ἴσως ἂν ἐγὼ περὶ τοῦ μεθύσκεσθαι οἷόν ἐστι τἀληθῆ λέγων ἧττον ἂν εἴην ἀηδής. ἐμοὶ γὰρ δὴ τοῦτό γε οἶμαι κατάδηλον
D γεγονέναι ἐκ τῆς ἰατρικῆς, ὅτι χαλεπὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ μέθη ἐστί· καὶ οὔτε αὐτὸς ἑκὼν εἶναι πόρρω ἐθελήσαιμι ἂν πιεῖν οὔτε ἄλλῳ συμβουλεύσαιμι, ἄλλως τε καὶ κραιπαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας.

Ἀλλὰ μήν, ἔφη φάναι ὑπολαβόντα Φαῖδρον τὸν Μυρρινούσιον, ἔγωγέ σοι εἴωθα πείθεσθαι ἄλλως τε καὶ ἅττ' ἂν περὶ ἰατρικῆς λέγῃς· νῦν δ', ἂν εὖ βουλεύωνται, καὶ οἱ λοιποί ταῦτα δὴ ἀκούσαν-
E τας συγχωρεῖν πάντας μὴ διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας πρὸς ἡδονήν.

—dijo que respondió Agatón. "—Tendría, pues, por don de Mercurio —añadió Eryxímaco—, para todos nosotros, para mi y para Aristodemo, para Fedro y para los demás aquí presentes, el que vosotros, los potentados en beber, abdicaseis; que nosotros estamos siempre entre los impotentes. Sócrates no tiene voz en este punto, que es potentado en beber y en no beber, de modo que le contentará cualquier cosa que hiciéremos. Y puesto que, a mi parecer, ninguno de los presentes está con ánimos de beber copiosamente vino, tal vez no fuera del todo desagradable el que os dijese unas verdades sobre qué es eso de embriagarse. La medicina ha puesto en claro, según mi opinión, que la borrachera es, para los hombres, pesada de llevar; tanto que si de mí depende, no quisiera ir demasiado lejos en eso de beber ni lo aconsejara a otro, aun dejando aparte lo que desde la víspera llevamos todavía en el cuerpo." Mas en este punto, Fedro, el de Mirrino,* tomó la palabra —dijo Aristodemo— por términos como éstos: "—Tengo por costumbre, Eryxímaco, seguir en todo tu consejo, aun cuando no se trate de cosas médicas; mas en esta ocasión lo aceptan de común acuerdo los demás." Lo cual, oído por todos, se convino en hacer de la reunión presente no borrachera, sino deleitable bebida. "—Puesto que —continuó diciendo Eryxímaco— queda a discreción de cada uno beber lo que le venga en gana, sin compromisos de ninguna clase, propondría además que dejásemos a sus anchas a la flautista que acaba de entrar y que toque para sí o, si le place, para las mujeres de dentro, y que nosotros, a nuestra manera, hagamos de la reunión presente banquete de palabras. ¿Sobre qué razones? Si convenís en ello os lo voy con toda mi voluntad a proponer."

'Επειδὴ τοίνυν, φάναι τὸν 'Ερυξίμαχον, τοῦτο μὲν δέδοκται, πίνειν ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, ἐπάναγκες δὲ μηδὲν εἶναι, τὸ μετὰ τοῦτο εἰσηγοῦμαι τὴν μὲν ἄρτι εἰσελθοῦσαν αὐλητρίδα χαίρειν ἐᾶν, αὐλοῦσαν ἑαυτῇ ἢ ἂν βούληται ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον, ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον· καὶ δι' οἵων λόγων, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω ὑμῖν εἰσηγήσασθαι.

177 Φάναι δὴ πάντας καὶ βούλεσθαι, καὶ κελεύειν
αὐτὸν εἰσηγεῖσθαι. εἰπεῖν οὖν τὸν 'Ερυξίμαχον
ὅτι 'Η μέν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ τὴν
Εὐριπίδου Μελανίππην· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ
Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν. Φαῖδρος γὰρ
ἑκάστοτε πρός με ἀγανακτῶν λέγει Οὐ δεινόν,
φησίν, ὦ 'Ερυξίμαχε, ἄλλοις μέν τισι θεῶν ὕμνους
καὶ παιῶνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δὲ Ἔρωτι, τηλικούτῳ ὄντι καὶ τοσούτῳ
B θεῷ, μηδὲ ἕνα πώποτε τοσούτων γεγονότων ποιητῶν πεποιηκέναι μηδὲν ἐγκώμιον· εἰ δὲ βούλει
αὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, 'Ηρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος· καὶ τοῦτο
μὲν ἧττον καὶ θαυμαστόν, ἀλλ' ἔγωγε ἤδη τινὶ
ἐνέτυχον βιβλίῳ, ἐν ᾧ ἐνῆσαν ἅλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφέλειαν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα
C συχνὰ ἴδοις ἂν ἐγκεκωμιασμένα· τὸ οὖν τοιούτων
μὲν πέρι πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι, Ἔρωτα δὲ
μηδένα πω ἀνθρώπων τετολμηκέναι εἰς ταυτηνὶ

1 *Euripid.* Fragment. 488.

2 Cf. Hércules en la encrucijada de la virtud y del vicio. (*Jen. Mem.*, II.1.21.)

I. — Palabras introductorias de Eryximaco

Aristodemo me contó que todos vinieron en ello y rogaron a Eryxímaco que hiciese la representación de semejantes razones. Y que entonces dijo Eryxímaco: "*Séanme principio de estas razones aquellas palabras de Eurípides en su Melanippa: "Que no es mío el mito",[1] el mito que voy a decir,* sino del Fedro aquí presente. Porque Fedro me dice una vez y otra en son de queja y de reproche: "¿No es cosa de espanto, Eryxímaco, que hayan compuesto los poetas himnos y cantos en honor de tantos y tantos dioses y que al Amor, tan antiguo entre los dioses y tan gran dios, ni uno solo de los magníficos poetas que han sido haya compuesto jamás encomio* alguno? Y si te place da una vez más una mirada a los mejores sofistas: escriben a palabra suelta las alabanzas de Hércules y de otros, cual lo hace Pródico,[2] sofista bueno en superlativo. Y no es esto, en verdad, lo más sorprendente; que hace tiempo di por casualidad con cierto libro en que se hacían admirables alabanzas de las sales por la utilidad que nos reportan, y otras muchas cosas a éstas parecidas pudieras ver ensalzadas en él.* ¡Y que se den los hombres tan gran esfuerzo por tales cosas y que, por el contrario, ninguno de ellos se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar debidamente con himnos al dios Amor! ¡En tanto descuido tenemos puesto a tan gran dios!" Y sobre este punto me parecen bellas las razones de Fedro. Me pide, pues, el alma contribuir a este empeño con mi escote y darme así un placer, al mismo tiempo que me parece estar en armonía con las circunstancias presentes el que todos los aquí reunidos hagamos un mundo de alabanzas a este dios. Si, pues,

τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμνῆσαι· ἀλλ' οὕτως ἠμέληται τοσοῦτος θεός. ταῦτα δή μοι δοκεῖ εὖ λέγειν Φαῖδρος. ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ ἅμα μὲν τούτῳ ἔρανον εἰσενεγκεῖν καὶ χαρίσασθαι, ἅμα δ' ἐν τῷ παρόντι πρέπον μοι δοκεῖ εἶναι ἡμῖν τοῖς παροῦσι
D κοσμῆσαι τὸν θεόν. εἰ οὖν συνδοκεῖ καὶ ὑμῖν, γένοιτ' ἂν ἡμῖν ἐν λόγοις ἱκανὴ διατριβή· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἔρωτος ἐπὶ δεξιὰ ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον, ἄρχειν δὲ Φαῖδρον πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατάκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατὴρ τοῦ λόγου.

Οὐδείς σοι, ὦ Ἐρυξίμαχε, φάναι τὸν Σωκράτη, ἐναντία ψηφιεῖται. οὔτε γὰρ ἄν που ἐγὼ ἀπο-
E φήσαιμι, ὃς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά, οὔτε που Ἀγάθων καὶ Παυσανίας, οὐδὲ μὴν Ἀριστοφάνης, ᾧ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς τουτωνὶ ὧν ἐγὼ ὁρῶ. καίτοι οὐκ ἐξ ἴσου γίγνεται ἡμῖν τοῖς ὑστάτοις κατακειμένοις· ἀλλ' ἐὰν οἱ πρόσθεν ἱκανῶς καὶ καλῶς εἴπωσιν, ἐξαρκέσει ἡμῖν. ἀλλὰ τύχῃ ἀγαθῇ καταρχέτω Φαῖδρος καὶ ἐγκωμιαζέτω τὸν Ἔρωτα.

Ταῦτα δὴ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄρα συνέφασάν
178 τε καὶ ἐκέλευον ἅπερ ὁ Σωκράτης. πάντων μὲν οὖν ἃ ἕκαστος εἶπεν, οὔτε πάνυ ὁ Ἀριστόδημος ἐμέμνητο οὔτ' αὖ ἐγὼ ἃ ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα· ἃ δὲ μάλιστα καὶ ὧν ἔδοξέ μοι ἀξιομνημόνευτον, τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἑκάστου τὸν λόγον.

Πρῶτον μὲν γάρ, ὥσπερ λέγω, ἔφη Φαῖδρον ἀρξάμενον ἐνθένδε ποθὲν λέγειν, ὅτι μέγας θεὸς

os parece así, tendríamos con ello suficiente motivo de conversación; y creería imprescindible el que cada uno de nosotros dijera su palabra de alabanza en honor del Amor, lo más bella que le sea posible; y que, comenzando por la derecha, dé principio Fedro, puesto que está sentado en primer lugar y puesto que es el padre de semejantes razones." "—Ninguno dará voto en contra, Eryxímaco —dijo Sócrates (como Aristodemo me refirió)—. No estaré yo entre los que se nieguen, puesto que afirmo no saber cosa alguna fuera de cosas de amor, ni se contarán entre ellos Agatón y Pausanias, ni de seguro Aristófanes,* a quien todo se le va en líos entre Baco y Venus, ni otro alguno de los que aquí veo presentes. Aunque la cosa no va a ir tan igual para los que estamos reclinados en lugares postreros; mas nos daremos por satisfechos si los anteriores dicen bellas y suficientes palabras. Comience, pues, Fedro con buena suerte y encomie al Amor." Convinieron todos en ello y según el parecer de Sócrates se ordenó. Lo que dijo cada uno de los presentes no lo recordaba punto por punto Aristodemo ni yo me acuerdo de todo lo que él me dijo. Con todo, sobre las razones que me parecieron más notables y dignas de recuerdo os voy a hablar por el orden con que cada uno de los presentes las dijeron.

II. — Palabras de Fedro

Como digo, pues, me refirió Aristodemo haber comenzado Fedro a hablar antes que otro alguno por semejantes palabras: "Gran dios es el Amor, admirable para los hombres, prodigio ante los dioses mismos, por muchas y varias razones, entre las que no es la menor su nacimiento. Porque ya el contarse entre

εἴη ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστὸς ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ, οὐχ ἥκιστα δὲ
B κατὰ τὴν γένεσιν. τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον, ἦ δ' ὅς· τεκμήριον δὲ τούτου· γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν χάος φησὶ γενέσθαι,

αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
ἠδ' Ἔρος.

Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ακουσίλεως ὁμολογεῖ:[1] φησὶ μετὰ τὸ χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

C Οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι. πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν. οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅ τι μεῖζόν ἐστιν ἀγαθὸν εὐθὺς νέῳ ὄντι ἢ ἐραστὴς χρηστὸς καὶ ἐραστῇ παιδικά. ὃ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τοῦτο οὔτε συγγένεια οἵα τε ἐμποιεῖν οὕτω καλῶς οὔτε τιμαὶ οὔτε πλοῦ-
D τος οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡς ἔρως. λέγω δὲ δὴ τί τοῦτο; τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν· οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην μεγάλα καὶ καλὰ ἔργα ἐξεργάζεσθαι. φημὶ τοίνυν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρᾷ, εἴ τι αἰσχρὸν ποιῶν κατάδηλος γίγνοιτο ἢ

[1] Ἠσιόδῳ . . . ὁμολογεῖ (post πάντων) huc transp. Schanz.

los dioses como antiguo entre antiguos cosa es por cierto veneranda —dijo Fedro—. Y sirva esto de testimonio: no tiene el Amor genealogía conocida, ni se le inventó por nadie, pueblo o poeta. Y aun Hesíodo dice solamente que primero se engendró el Caos:

"...después, sin otro alguno de por medio,
la Tierra, la de amplias espaldas,
universal asiento de sempiterna firmeza,
*y el Amor."**

Y por las mismas palabras conviene Hesíodo con Acusíleo, quien dice que después del Caos se engendraron estas cosas: la Tierra y el Amor. Y Parménides, hablando del Engendramiento de las cosas, dice que

"La Génesis inventó en su mente,
cual invención primera,
de entre todos los dioses la primera,
al Amor."

Así que de todas partes se confiesa a la una que es el Amor venerablemente antiguo entre los antiguos y venerables. Y, siendo tal, es para nosotros causa de los mayores bienes; que no es preciso diga no haber bien más grande para el que está llegando a joven que un amante virtuoso, y para el amante, que un doncel predilecto. Porque a los hombres que se proponen llevar bellamente la vida hay que poner ante sus ojos, cual guía para toda ella, una cosa que ni el parentesco ni los honores ni las riquezas la puedan hacer tan bellamente, tan bellamente como la puede hacer el Amor. ¿Y diré qué es eso que sólo puede hacer el Amor? Sólo el Amor puede poner vergüenza por lo feo; respetuoso amor por lo bello; que sin amor y ver-

πάσχων ὑπό του δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος, οὔτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς ὀφθέντα οὕτως ἀλγῆσαι οὔτε ὑπὸ ἑταίρων οὔτε ὑπ' ἄλλου οὐδενὸς ὡς ὑπὸ παιδικῶν.
E ταὐτὸν δὲ τοῦτο καὶ τὸν ἐρώμενον ὁρῶμεν, ὅτι διαφερόντως τοὺς ἐραστὰς αἰσχύνεται, ὅταν ὀφθῇ ἐν αἰσχρῷ τινὶ ὤν. εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰκήσειαν τὴν ἑαυτῶν ἢ ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰ-
179 σχρῶν καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους· καὶ μαχόμενοί γ' ἂν μετ' ἀλλήλων οἱ τοιοῦτοι νικῷεν ἂν ὀλίγοι ὄντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντας ἀνθρώπους. ἐρῶν γὰρ ἀνὴρ ὑπὸ παιδικῶν ὀφθῆναι ἢ λιπὼν τάξιν ἢ ὅπλα ἀποβαλὼν ἧττον ἂν δήπου δέξαιτο ἢ ὑπὸ πάντων τῶν ἄλλων, καὶ πρὸ τούτου τεθνάναι ἂν πολλάκις ἕλοιτο· καὶ μὴν ἐγκαταλιπεῖν γε τὰ παιδικὰ ἢ μὴ βοηθῆσαι κινδυνεύοντι, οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὅντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετήν, ὥσθ' ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρί-
B στῳ φύσει. καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὅμηρος, "μένος ἐμπνεῦσαι" ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο ὁ Ἔρως τοῖς ἐρῶσι παρέχει γιγνόμενον παρ' αὑτοῦ.

Καὶ μὴν ὑπεραποθνῄσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες. τούτου δὲ καὶ ἡ Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου εἰς τοὺς Ἕλληνας, ἐθελήσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ αὑτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν, ὄντων αὐτῷ

güenza no hay manera de que ni particular ni ciudad alguna lleven a cabo obras grandes y bellas. Porque me afirmo en que a cualquier varón tocado de amores, caso de salir a pública vergüenza por algún acto hecho o por ofensa cobardemente soportada, no le duele tanto la presencia vidente del padre ni la de los compañeros ni la de otro alguno cuanto la mirada de su doncel predilecto. Y esto mismo vemos de la parte del doncel así amado: que, al ser sorprendido por sus amantes en algo feo, se avergüenza ante cada uno de diversa y proporcionada manera. Si, pues, se diese una traza para hacer ciudad o componerse ejército de amantes* por amor con sus donceles predilectos, no hubiera ciudad mejor ordenada que la suya ni vergüenza más poderosa para rechazar lo malo ni celo por la honra mutua mayores que los de ellos; y juntos en las batallas vencerían los tales, pocos y todo, a todos los hombres. Así, en firme, lo afirmo. Que el varón enamorado no soportaría, a la vista del doncel predilecto, menos que a la de otro alguno, arrojar las armas o desertar de su puesto; antes preferiría morir mil veces. Ni hay amante tan vil que llegue hasta dejar abandonado al doncel predilecto o que no vaya a su socorro en los peligros; que, por villano que sea, vuélvelo el Amor tan endiosado en valentía que pudiera pasar por tan valeroso como el que lo es más por naturaleza. Y sin rodeos: eso que dice Homero de que a algunos de los héroes Dios *"les inspiró coraje"*, esto mismo es lo que, cual engendro de El en ellos, da a los amantes el Amor. Más aun: sólo a los amantes les viene de voluntad morir por otros y les sale de voluntad a los hombres y les sale de voluntad aun a las mujeres mismas. Suficiente testimonio dió de esto

C πατρός τε καὶ μητρός· οὓς ἐκείνη τοσοῦτον ὑπερ-
εβάλετο τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα, ὥστε ἀποδεῖξαι
αὐτοὺς ἀλλοτρίους ὄντας τῷ υἱεῖ καὶ ὀνόματι
μόνον προσήκοντας· καὶ τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ ἔρ-
γον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀν-
θρώποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς, ὥστε πολλῶν πολλὰ καὶ
καλὰ ἐργασαμένων εὐαριθμήτοις δή τισιν ἔδοσαν
τοῦτο γέρας οἱ θεοί; ἐξ Ἅιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν
ψυχήν, ἀλλὰ τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν ἀγασθέντες τῷ
D ἔργῳ· οὕτω καὶ θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδήν
τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα τιμῶσιν. Ὀρφέα δὲ τὸν
Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἅιδου, φάσμα δεί-
ξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ' ἣν ἧκεν, αὐτὴν δὲ οὐ
δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὢν κιθαρ-
ῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνῄ-
σκειν ὥσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν
εἰσιέναι εἰς Ἅιδου. τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην
αὐτῷ ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ
E ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι, οὐχ ὥσπερ Ἀχιλλέα τὸν
τῆς Θέτιδος υἱὸν ἐτίμησαν καὶ εἰς μακάρων νή-
σους ἀπέπεμψαν, ὅτι πεπυσμένος παρὰ τῆς μη-
τρὸς ὡς ἀποθανοῖτο ἀποκτείνας Ἕκτορα, μὴ ἀπο-
κτείνας δὲ τοῦτον οἴκαδ' ἐλθὼν γηραιὸς τελευτήσοι,
ἐτόλμησεν ἑλέσθαι βοηθήσας τῷ ἐραστῇ Πατρό-
180 κλῳ καὶ τιμωρήσας οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ
καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι· ὅθεν δὴ καὶ ὑπερ-
αγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν,
ὅτι τὸν ἐραστὴν οὕτω περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο. Αἰ-

a los griegos Alcestis,* hija de Pelias; que a ella sola le salió de voluntad morirse por su varón, y eso que su varón tenía aún padre y madre; levantándose de esta manera, por tal afecto de amor, tantos tantos sobre ellos que pudieron parecer extraños, y sólo por el nombre parientes de su hijo. Y obra tan cumplida deslumbró por su belleza no sólo a los hombres, mas también a los mismos dioses; en tal grado que, para distinguirla, le otorgaron cual don especial, reservado por ellos a los bien contados que han llevado a cabo grandes y bellas obras, el de poder sacar del Hades su propia alma y siguiéronla, aun fuera del Hades, con admiración por su hazaña. ¡Que tal es la particular manera como los dioses honran el esfuerzo y la valentía en el Amor! Bien al revés: a Orfeo, el de Eagro, despidieron del Hades* con las manos vacías, mostrándole nada más un fantasma de la mujer que buscaba, sin dársela en su realidad; porque, al parecer, como citarista que era, se le ablandó el ánimo y no se atrevió a morir por su amor, cual Alcestis; se dió más bien a imaginar trazas para bajar vivo al Hades. Y según esto le hicieron justicia: que murió a manos de mujeres.* De bien contraria manera honraron a Aquiles, hijo de Tetis, y se lo llevaron a las islas de los bienaventurados; porque, advertido Aquiles por su madre que moriría si mataba a Héctor, pero que si no lo hacía volvería a su casa y moriría de viejo, tomó para sí resueltamente el partido de ayudar a Patroclo, su amante, y, vengando su muerte, morir por él y seguir inmediatamente en su muerte al muerto.* Y admiráronle los dioses por manera extraordinaria y honráronle por no menos distinguida manera, puesto que tuvo en tanto a su amante. Esquilo tontea al decir que

σχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου
ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλὰ
καὶ τῶν ἡρώων ἁπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα
νεώτερος πολύ, ὥς φησιν Ὅμηρος. ἀλλὰ γὰρ τῷ
B ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τι-
μῶσι τὴν περὶ τὸν ἔρωτα, μᾶλλον μέντοι θαυμά-
ζουσι καὶ ἄγανται καὶ εὖ ποιοῦσιν, ὅταν ὁ ἐρώ-
μενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ, ἢ ὅταν ὁ ἐραστὴς τὰ
παιδικά. θειότερον γὰρ ἐραστὴς παιδικῶν· ἔνθεος
γάρ ἐστι. διὰ ταῦτα καὶ τὸν Ἀχιλλέα τῆς Ἀλ-
κήστιδος μᾶλλον ἐτίμησαν, εἰς μακάρων νήσους
ἀποπέμψαντες.

Οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι· Ἔρωτα θεῶν καὶ πρε-
σβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς
ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ
ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.

C Φαῖδρον μὲν τοιοῦτόν τινα λόγον ἔφη εἰπεῖν,
μετὰ δὲ Φαῖδρον ἄλλους τινὰς εἶναι, ὧν οὐ
πάνυ διεμνημόνευεν· οὓς παρεὶς τὸν Παυσανίου
λόγον διηγεῖτο. εἰπεῖν δ' αὐτὸν ὅτι Οὐ καλῶς
μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλῆσθαι ἡμῖν ὁ λόγος,
τὸ ἁπλῶς οὕτως παρηγγέλθαι ἐγκωμιάζειν Ἔρωτα.
εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν ὁ Ἔρως, καλῶς ἂν εἶχε· νῦν δὲ
οὐ γάρ ἐστιν εἷς· μὴ ὄντος δὲ ἑνὸς ὀρθότερόν ἐστι
D πρότερον προρρηθῆναι ὁποῖον δεῖ ἐπαινεῖν. ἐγὼ
οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι, πρῶτον
μὲν Ἔρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινεῖν, ἔπειτα ἐπ-
αινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ. πάντες γὰρ ἴσμεν ὅτι οὐκ

Aquiles estaba enamorado de Patroclo; cuando Aquiles era muy más bello que Patroclo y que todos los héroes juntos, y encima imberbe y mucho más joven que él, al decir de Homero. Porque, en realidad de verdad, muy mucho es lo que honran los dioses esta virtud, la del Amor; con todo muy más la admiran, les sorprende y la premian cuando el amado ama al amante, que cuando solamente el amante ama a su doncel predilecto, porque el amante es más divino que el doncel predilecto, ya que el amante está por dentro endiosado.* Por el cual motivo honraron los dioses a Aquiles mucho más que a Alcestis, llevándoselo a las islas de los bienaventurados. Y, en resumen, tales son mis palabras: que el Amor es, entre los dioses, el más antiguo, el más venerable, el Señor de los Señores, en cuyas manos se encierran, para los hombres vivos, para los hombres idos, toda posesión de virtud y de bienaventuranza.

III. — Palabras de Pausanias

"—Tales fueron las palabras de Fedro", me dijo Aristodemo. Y otros dijeron otras de las que no se acordaba distintamente. Pasándolas, pues, por alto me refirió las de Pausanias, quien comenzó diciendo: "—No me parece, Fedro, que las razones hayan andado por buen camino, puesto que se han pregonado encomios del Amor sin discernimiento alguno; que si el Amor fuera uno, fuera bello también el proceso; empero, como se da el caso de que el Amor no es uno, lo más correcto será decidir ante todo a cuál de ellos se debe ensalzar. Y sea lo primero decir qué Amor se debe alabar y después alabarlo en manera digna de su divinidad. Porque todos sabemos que Venus no está sin

ἔστιν ἄνευ Ἔρωτος Ἀφροδίτη. μιᾶς μὲν οὖν
οὔσης εἷς ἂν ἦν Ἔρως· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστόν, δύο
ἀνάγκη καὶ Ἔρωτε εἶναι. πῶς δ' οὐ δύο τὼ θεά;
ἡ μέν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ Οὐρανοῦ
θυγάτηρ, ἣν δὴ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ
νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἣν δὴ Πάνδημον καλοῦ-
E μεν. ἀναγκαῖον δὴ καὶ Ἔρωτα τὸν μὲν τῇ ἑτέρᾳ
συνεργὸν Πάνδημον ὀρθῶς καλεῖσθαι, τὸν δὲ
Οὐράνιον. ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεούς, ἃ
δ' οὖν ἑκάτερος εἴληχε πειρατέον εἰπεῖν. πᾶσα
181 γὰρ πρᾶξις ὧδ' ἔχει· αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττο-
μένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά. οἷον ὃ νῦν ἡμεῖς
ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ᾄδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι
τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδέν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς
ἂν πραχθῇ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πρατ-
τόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ
αἰσχρόν. οὕτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ ὁ Ἔρως οὐ πᾶς
ἐστὶ καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλ' ὁ
καλῶς προτρέπων ἐρᾶν.

Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς
B ἀληθῶς πάνδημός ἐστι καὶ ἐξεργάζεται ὅ τι ἂν
τύχῃ· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων
ἐρῶσιν. ἐρῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ
ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα ὧν καὶ ἐρῶσι
τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὡς ἂν
δύνωνται ἀνοητοτάτων, πρὸς τὸ διαπράξασθαι
μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μή.

Amor; si, pues, Venus fuese una, uno sería también el Amor; mas, puesto que Venus es dos, tendrá que haber dos Amores. ¿En qué manera es dos la diosa Venus? Una es la antigua y veneranda, no nacida de madre, hija del Cielo, que por esto la llamamos *celestial;** la otra, más reciente, es hija de Júpiter y de Diona, y la denominamos *popular*. Es, de consiguiente, necesario y correcto llamar *popular* al Amor que con la segunda colabora, reservando para el otro el nombre de *celestial*. A todos los dioses hay que hacer el debido acatamiento; mas ahora voy a intentar hablaros tan sólo de los dos que me ha señalado la suerte. Toda acción hecha nada más que por hacerla no es de suyo ni bella ni fea —como no es ni una cosa ni otra lo que ahora estamos haciendo: beber o cantar o dialogar, que de estas cosas ninguna es bella de por sí—; únicamente por la manera como se haga podrá sobrevenirle lo uno o lo otro, y así lo hecho por hermosa y recta manera nace bello, y lo hecho por incorrecta manera nace feo. Parecidamente: no todo amar ni todo Amor es bello y digno de encomio, sino tan sólo el Amor que impele a amar de manera bella. Y por cierto que el Amor correspondiente a Venus la popular es, en realidad de verdad, plebeyo y hace sus faenas en lo que se presente; y tal es el Amor con que aman los hombres viles. Que los tales aman, primero, tanto a mujeres como a hombres; además aman en ellos más los cuerpos que las almas; además aman de la manera más insensata, mirando únicamente a cumplir su querencia, sin preocuparse de si el modo es o no bello. De donde les acontece cumplir su querencia en lo que la suerte les depare, y tanto les da que sea bueno como que sea lo contrario. Que por algo

ὅθεν δὴ συμβαίνει αὐτοῖς, ὅ τι ἂν τύχωσι, τοῦτο
πράττειν, ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τοὐναν-
C τίον. ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ νεωτέρας τε
οὔσης πολὺ ἢ τῆς ἑτέρας, καὶ μετεχούσης ἐν τῇ
γενέσει καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος. ὁ δὲ τῆς Οὐρα-
νίας πρῶτον μὲν οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρ-
ρενος μόνον· [καὶ ἔστιν οὗτος ὁ τῶν παίδων ἔρως·][1]
ἔπειτα πρεσβυτέρας, ὕβρεως ἀμοίρου· ὅθεν δὴ ἐπὶ
τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἔπι-
πνοι, τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον
ἀγαπῶντες. καί τις ἂν γνοίη καὶ ἐν αὐτῇ τῇ
παιδεραστίᾳ τοὺς εἰλικρινῶς ὑπὸ τούτου τοῦ ἔρω-
D τος ὡρμημένους· οὐ γὰρ ἐρῶσι παίδων, ἀλλ' ἐπει-
δὰν ἤδη ἄρχωνται νοῦν ἴσχειν· τοῦτο δὲ πλησιάζει
τῷ γενειάσκειν. παρεσκευασμένοι γάρ, οἶμαι,
εἰσὶν οἱ ἐντεῦθεν ἀρχόμενοι ἐρᾶν ὡς τὸν βίον
ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι,
ἀλλ' οὐκ ἐξαπατήσαντες, ἐν ἀφροσύνῃ λαβόντες
ὡς νέον, καταγελάσαντες οἰχήσεσθαι ἐπ' ἄλλον
ἀποτρέχοντες. χρῆν δὲ καὶ νόμον εἶναι μὴ ἐρᾶν
E παίδων, ἵνα μὴ εἰς ἄδηλον πολλὴ σπουδὴ ἀν-
ηλίσκετο· τὸ γὰρ τῶν παίδων τέλος ἄδηλον οἷ τε-
λευτᾷ κακίας καὶ ἀρετῆς ψυχῆς τε πέρι καὶ σώ-
ματος. οἱ μὲν οὖν ἀγαθοὶ τὸν νόμον τοῦτον αὐτοὶ
αὐτοῖς ἑκόντες τίθενται, χρῆν δὲ καὶ τούτους τοὺς
πανδήμους ἐραστὰς προσαναγκάζειν τὸ τοιοῦτον,
182 ὥσπερ καὶ τῶν ἐλευθέρων γυναικῶν προσαναγκά-
ζομεν αὐτοὺς καθ' ὅσον δυνάμεθα μὴ ἐρᾶν. οὗτοι
γάρ εἰσιν οἱ καὶ τὸ ὄνειδος πεποιηκότες, ὥστε τινὰς
τολμᾶν λέγειν ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς·
λέγουσι δὲ εἰς τούτους ἀποβλέποντες, ὁρῶντες

[1] καὶ . . . ἔρως secl. Schütz.

tal Amor proviene de una diosa muy más reciente que la otra, y de diosa cuya generación fué obra conjunta de varón y de hembra. Bien al revés: por no haber sido la generación de Venus la celestial obra de hembra, sino únicamente de varón, el Amor perteneciente a ella es, ante todo, amor por los donceles y proviene de diosa más antigua y veneranda, en quien el desdoro no tiene parte alguna; que por esto los tocados de tal Amor vuélvense hacia lo varón, lo cual no es sino amar lo por naturaleza más fuerte, lo en inteligencia más rico. Y en esto se reconoce, entre los pederastas, a los impulsados en pureza por este Amor; en que no aman a donceles sino cuando comienzan a mostrar inteligencia, es decir: al acercarse a barbiponientes; porque, según mi parecer, los que comienzan a amar en tal sazón dan muestras de estar preparados para vivir en común y en un ser cuan larga sea la vida; y, por no haberse engañado, escogiendo inconsideradamente un joven no lo dejan burlado ni lo abandonan para irse tras otro. Empero, es menester poner como ley la de no enamoriscarse de muchachos, para que no se pierdan, sin conocido provecho, grandes esfuerzos; que desconocido es cómo acabarán los muchachos en punto a maldad, virtud, cuerpo y alma. Y esto es lo que los buenos se imponen ellos mismos y por propia voluntad como ley. Y se ha de forzar en este punto parecidamente a los amantes vulgares, como les hacemos fuerza para que, en lo posible, no se den al amor de las mujeres libres. Que éstos son los que han hecho el mal nombre, y tan malo que no faltan ya quienes se atrevan a decir que es vergonzoso favorecer a los enamorados. Y lo dicen mirando a los tales, viendo cuán fuera de tiempo y de mesura es su amor; que

αὐτῶν τὴν ἀκαιρίαν καὶ ἀδικίαν, ἐπεὶ οὐ δήπου κοσμίως γε καὶ νομίμως ὁτιοῦν πραττόμενον ψόγον ἂν δικαίως φέροι.

Καὶ δὴ καὶ ὁ περὶ τὸν ἔρωτα νόμος ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσι νοῆσαι ῥᾴδιος· ἁπλῶς γὰρ ὥρισται· ὁ δ' ἐνθάδε [καὶ ἐν Λακεδαίμονι][1] ποικίλος. ἐν
B Ἤλιδι μὲν γὰρ καὶ ἐν Βοιωτοῖς, καὶ οὗ μὴ σοφοὶ λέγειν, ἁπλῶς νενομοθέτηται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι οὔτε νέος οὔτε παλαιὸς ὡς αἰσχρόν, ἵνα, οἶμαι, μὴ πράγματ' ἔχωσι λόγῳ πειρώμενοι πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνατοι λέγειν· τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ αἰσχρὸν νενόμισται, ὅσοι ὑπὸ βαρβάροις οἰκοῦσι. τοῖς
C γὰρ βαρβάροις διὰ τὰς τυραννίδας αἰσχρὸν τοῦτό τε καὶ ἥ γε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία· οὐ γάρ, οἶμαι, συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρως ἐμποιεῖν. ἔργῳ δὲ τοῦτο ἔμαθον καὶ οἱ ἐνθάδε τύραννοι· ὁ γὰρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἁρμοδίου φιλία βέβαιος γενομένη κατέλυσεν αὐτῶν τὴν ἀρχήν. οὕτως οὗ μὲν αἰσχρὸν ἐτέθη χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, κακίᾳ τῶν
D θεμένων κεῖται, τῶν μὲν ἀρχόντων πλεονεξίᾳ, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ· οὗ δὲ καλὸν ἁπλῶς ἐνομίσθη, διὰ τὴν τῶν θεμένων τῆς ψυχῆς ἀργίαν. ἐνθάδε δὲ πολὺ τούτων κάλλιον νενομοθέτηται, καὶ ὅπερ εἶπον, οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι.

Ἐνθυμηθέντι γὰρ ὅτι λέγεται κάλλιον τὸ

[1] καὶ ἐν Λακεδαίμονι secl. Winckelmann.

para cualquiera acción hecha en orden y según ley, no dieran con justicia voto desfavorable. Además: en otras ciudades resulta cosa fácil entender la legislación sobre el amor, pues es sencilla; mientras que entre nosotros y los lacedemonios resulta complicada. Porque en Elida y en Beocia, y entre los que no son sabios en palabras, rige sencillamente la ley de que es bello favorecer a los enamorados, y ninguno, viejo o joven, dirá que es vergonzoso; y esto, a mi parecer, para no tener que tomarse ante los jóvenes la faena de persuadirles por palabras de lo contrario, siendo como son gente de pocas palabras. Por opuesta manera: en Jonia y en otras muchas partes —en todas las dominadas por los tiranos— las leyes señalan tal amor por afrentoso; que entre los bárbaros, por obra de la tiranía, se tienen por afrentoso, además de este amor, el amor a la gimnasia y el amor por la sabiduría; que no conviene, según pienso, a tales gobernantes el que se engendren en los gobernados pensamientos grandiosos ni vínculos y amistades fuertes, cosas que, sobre todas las demás, prefiere engendrar el amor. Y por propia experiencia lo aprendieron los tiranos de nuestra tierra: que el amor de Aristogeitón y la amistad de Harmodio, al afirmarse, dieron al traste con su dominio.* Por esto siempre y donde el favorecer a los enamorados pasa por cosa fea debe achacarse a la maldad del fundamento, que es, por una parte, la arrogancia de los gobernantes; por otra, el afeminamiento de los gobernados. Y por contrario motivo: donde sin matices se tiene por bello, es que se asienta sobre un primitivismo de alma. De manera bien diversa y más bella que éstas se ha legislado sobre tal punto entre nosotros, y, como decía, no resulta fácil conocerla cum-

φανερῶς ἐρᾶν τοῦ λάθρᾳ, καὶ μάλιστα τῶν γεν-
ναιοτάτων καὶ ἀρίστων, κἂν αἰσχίους ἄλλων ὦσι;
καὶ ὅτι αὖ ἡ παρακέλευσις τῷ ἐρῶντι παρὰ πάν-
E των θαυμαστή. οὐχ ὥς τι αἰσχρὸν ποιοῦντι, καὶ
ἑλόντι τε καλὸν δοκεῖ εἶναι καὶ μὴ ἑλόντι αἰσχρόν,
καὶ πρὸς τὸ ἐπιχειρεῖν ἑλεῖν ἐξουσίαν ὁ νόμος
δέδωκε τῷ ἐραστῇ θαυμαστὰ ἔργα ἐργαζομένῳ
ἐπαινεῖσθαι, ἃ εἴ τις τολμῴη ποιεῖν ἄλλ᾽ ὁτιοῦν
183 διώκων καὶ βουλόμενος διαπράξασθαι πλὴν τοῦτο
[φιλοσοφίας],[1] τὰ μέγιστα καρποῖτ᾽ ἂν ὀνείδη· εἰ
γὰρ ἢ χρήματα βουλόμενος παρά του λαβεῖν ἢ
ἀρχὴν ἄρξαι ἤ τιν᾽ ἄλλην δύναμιν ἐθέλοι ποιεῖν
οἷάπερ οἱ ἐρασταὶ πρὸς τὰ παιδικά, ἱκετείας τε
καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσι ποιούμενοι, καὶ
ὅρκους ὀμνύντες, καὶ κοιμήσεις ἐπὶ θύραις, καὶ
ἐθέλοντες δουλείας δουλεύειν οἵας οὐδ᾽ ἂν δοῦλος
οὐδείς, ἐμποδίζοιτο ἂν μὴ πράττειν οὕτω τὴν
B πρᾶξιν καὶ ὑπὸ φίλων καὶ ὑπὸ ἐχθρῶν, τῶν μὲν
ὀνειδιζόντων κολακείας καὶ ἀνελευθερίας, τῶν δὲ
νουθετούντων καὶ αἰσχυνομένων ὑπὲρ αὐτῶν· τῷ
δ᾽ ἐρῶντι πάντα ταῦτα ποιοῦντι χάρις ἔπεστι, καὶ
δέδοται ὑπὸ τοῦ νόμου ἄνευ ὀνείδους πράττειν, ὡς
πάγκαλόν τι πρᾶγμα διαπραττομένου· ὃ δὲ δει-
νότατον, ὥς γε λέγουσιν οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὀμνύντι
μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τὸν ὅρκον·
ἀφροδίσιον γὰρ ὅρκον οὔ φασιν εἶναι· οὕτω καὶ οἱ
C θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν ἐξουσίαν πεποιήκασι

[1] φιλοσοφίας secl. Schleiermacher.

plidamente. Piénsese, pongo por caso, en que decimos ser más bello amar en público que en secreto, y amar preferentemente a los bien nacidos y mejores, aunque sean feos. Y son de admirar las advertencias que hacemos todos al amante y no por cierto cual si fuera vergonzoso lo que hace; antes nos parece bello si consigue su propósito y vergonzoso si no lo alcanza; y para poner mano en tal empresa la ley da amplia licencia al amante, que tales admirables y extrañas obras hace, para enorgullecerse de ellas, obras de que cualquiera otro que se atreviera a hacerlas por un fin diverso de éste, y aunque tan sólo le diese por querer ponerlas en práctica, cosecharía espléndida cosecha de reproches.*

Que si le diera por tomar dinero prestado o procurarse dignidades o se atreviera a hacer cualquiera otra de las cosas fuertes que los enamorados hacen con sus donceles —aquella su manera de pedir con ruegos y súplicas, los juramentos que juran, dormir en sus puertas y esotro voluntario servir con servilidad tal, tanta y mayor que la de cualquier esclavo—, se lo estorbaran los amigos y los enemigos, éstos echándole en cara tal adulación y servidumbre, aquéllos reprendiéndole y avergonzándose de su conducta.

En cambio, al enamorado que tales cosas hace se le cuentan por gracias y aun las leyes le eximen dadivosamente de reproche, cual si lo que hace fuera obra por todas maneras bella. Empero, cosa de espanto es cual ninguna, y así lo dicen los más, que sólo el perjurio del perjuro por amor no lo ponen en su cuenta los dioses, porque dicen que en asuntos de amor el juramento no es juramento. Tales y todos éstos son

τῷ ἐρῶντι, ὡς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε. ταύτῃ μὲν οὖν οἰηθείη ἄν τις πάγκαλον νομίζεσθαι ἐν τῇδε τῇ πόλει καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ τὸ φίλους γίγνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς. ἐπειδὰν δὲ παιδαγωγοὺς ἐπιστήσαντες οἱ πατέρες τοῖς ἐρωμένοις μὴ ἐῶσι διαλέγεσθαι τοῖς ἐρασταῖς, καὶ τῷ παιδαγωγῷ ταῦτα προστεταγμένα ᾖ, ἡλικιῶται δὲ καὶ ἑταῖροι[1] ὀνειδίζω-
D σιν, ἐάν τι ὁρῶσι τοιοῦτο γιγνόμενον, καὶ τοὺς ὀνειδίζοντας αὖ οἱ πρεσβύτεροι μὴ διακωλύωσι μηδὲ λοιδορῶσιν ὡς οὐκ ὀρθῶς λέγοντας, εἰς δὲ ταῦτά τις αὖ βλέψας ἡγήσαιτ' ἂν πάλιν αἴσχιστον τὸ τοιοῦτον ἐνθάδε νομίζεσθαι. τὸ δέ, οἶμαι, ὧδ' ἔχει· οὐχ ἁπλοῦν ἐστίν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη, οὔτε καλὸν εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὔτε αἰσχρόν, ἀλλὰ καλῶς μὲν πραττόμενον καλόν, αἰσχρῶς δὲ αἰσχρόν. αἰσχρῶς μὲν οὖν ἐστι πονηρῷ τε καὶ πονηρῶς χαρίζεσθαι, καλῶς δὲ χρηστῷ τε καὶ καλῶς. πονηρὸς δ' ἐστὶν ἐκεῖνος ὁ ἐραστὴς ὁ πάνδημος, ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς
E ἐρῶν· καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐ μονίμου ἐρῶν πράγματος. ἅμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι, οὗπερ ἤρα, "οἴχεται ἀποπτάμενος," πολλοὺς λόγους καὶ ὑποσχέσεις καταισχύνας· ὁ δὲ τοῦ ἤθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς
184 διὰ βίου μένει, ἅτε μονίμῳ συντακείς. τούτους δὴ βούλεται ὁ ἡμέτερος νόμος εὖ καὶ καλῶς βασανίζειν, καὶ τοῖς μὲν χαρίσασθαι, τοὺς δὲ διαφεύγειν. διὰ ταῦτα οὖν τοῖς μὲν διώκειν παρακελεύεται, τοῖς δὲ φεύγειν, ἀγωνοθετῶν καὶ βασανίζων ποτέ-

[1] ἑταῖροι Heindorf: ἕτεροι MSS.

---

1 Cf. HOMERO, *Iliada*, II.71.

los privilegios* que dioses y hombres han otorgado al amante, y que reconocen nuestras leyes. De lo cual, por cierto, pudiera alguno colegir que en esta nuestra ciudad se tiene por cosa de todo en todo bella el amar y el dejarse amar por los enamorados. Empero, desde que los padres, encargando a pedagogos la vigilancia de los amados, no les permiten tratarse con los amantes —sobre lo que le dan severas instrucciones al pedagogo—, los compañeros y aun otros se lo reprochan, apenas ven algo de esto; y, lo que es peor, los de mayor edad ni reprenden a los que tales reproches hacen ni les paran los pasos, dándoles a entender que no proceden correctamente en sus reproches. Tal vez, pues, considerando esto, alguno creyera que tal conducta se tiene aquí por sumamente fea. La cosa me parece más bien ésta: como dije al principio, la cosa no es sencilla ni es de por sí ni bella ni fea, sino hecha bellamente será bella y será fea si se hace feamente. Y, por de pronto, es malo el amante plebeyo que se prenda más del cuerpo que del alma, porque no puede ser amante firme quien de cosa no firme se prende; pues tan pronto como se marchita la flor del cuerpo —que ésta es la que ama —*"se va sin darle una mirada"*,[1] avergonzándose de sus muchas palabras y largas promesas. En cambio, el amante que lo sea del natural bueno es firme de por vida, puesto que se fundió en uno con lo firme.

Y quiere nuestra ley que a los tales se los pruebe bien y bellamente para así favorecer a unos y despedir a otros; y por estos mismos motivos anima a que se vaya en pos de los primeros y que se huya de los otros, poniendo a prueba de antemano y examinando a qué clase pertenece el amante, a cuál el amado.

ρων ποτέ ἐστιν ὁ ἐρῶν καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος. οὕτω δὴ ὑπὸ ταύτης τῆς αἰτίας πρῶτον μὲν τὸ ἁλίσκεσθαι ταχὺ αἰσχρὸν νενόμισται, ἵνα χρόνος ἐγγένηται, ὃς δὴ δοκεῖ τὰ πολλὰ καλῶς βασανίζειν· ἔπειτα τὸ ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ πολιτικῶν
B δυνάμεων ἁλῶναι αἰσχρόν, ἐάν τε κακῶς πάσχων πτήξῃ καὶ μὴ καρτερήσῃ, ἄν τ' εὐεργετούμενος εἰς χρήματα ἢ εἰς διαπράξεις πολιτικὰς μὴ καταφρονήσῃ· οὐδὲν γὰρ δοκεῖ τούτων οὔτε βέβαιον οὔτε μόνιμον εἶναι, χωρὶς τοῦ μηδὲ πεφυκέναι ἀπ' αὐτῶν γενναίαν φιλίαν· μία δὴ λείπεται τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ ὁδός, εἰ μέλλει καλῶς χαριεῖσθαι
C ἐραστῇ παιδικά. ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος, ὥσπερ ἐπὶ τοῖς ἐρασταῖς ἦν δουλεύειν ἐθέλοντα ἡντινοῦν δουλείαν παιδικοῖς μὴ κολακείαν εἶναι μηδὲ ἐπονείδιστον, οὕτω δὴ καὶ ἄλλη μία μόνη δουλεία ἑκούσιος λείπεται οὐκ ἐπονείδιστος· αὕτη δέ ἐστιν ἡ περὶ τὴν ἀρετήν.

Νενόμισται γὰρ δὴ ἡμῖν, ἐάν τις ἐθέλῃ τινὰ θεραπεύειν ἡγούμενος δι' ἐκεῖνον ἀμείνων ἔσεσθαι ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς, αὕτη αὖ ἡ ἐθελοδουλεία οὐκ αἰσχρὰ εἶναι οὐδὲ κολακεία. δεῖ δὴ τὼ νόμω τούτω συμβαλεῖν
D εἰς ταὐτόν, τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν, εἰ μέλλει συμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῇ παιδικὰ χαρίσασθαι. ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν ἐραστής τε καὶ παιδικά, νόμον ἔχων ἑκάτερος, ὁ μὲν χαρισαμένοις παιδικοῖς ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι αὐτὸν

De esta manera y por esta causa se tiene por vergonzoso, primero, dejarse prender fácilmente, y esto porque hay que dar tiempo al tiempo, que el tiempo parece someter a prueba bellamente la mayoría de las cosas. Segundo: pasa por vergonzoso prendarse de las riquezas y de las magistraturas políticas, y es vergonzoso si le va mal dejarse abatir y ceder, y si le va bien, no mirar con desprecio poderes políticos y riquezas: que ninguna de estas cosas parece ser ni de las firmes ni de las seguras, aun dejando aparte que no puede engendrarse de ellas amistad de buena raza. No queda, pues, para nuestras leyes más que un solo camino a seguir, si ha de ser aún posible al amante congraciarse con su doncel predilecto; y séanos ley el que, a la manera como a los amantes no se les contaba por cosa reprensible ni vituperable el esclavizarse a sus donceles predilectos con cualquiera clase de esclavitud voluntaria, de proporcionada manera quede aún otra y una sola clase de esclavitud voluntaria y no vituperable; y sea ésta la de esclavo por virtud. Porque es ley entre nosotros que si alguno quiere darse al servicio de otro, creyendo que por su medio llegará a hacerse mejor o en sabiduría o en cualquiera otra particular virtud, no se le tenga tal voluntaria esclavitud ni por vergonzosa ni por reprensible. Y es menester que estas dos leyes: la ley sobre pederastía y la ley sobre el amor a la sabiduría o a otra virtud cualquiera se avengan en una sola, si se quiere que el amante y su doncel predilecto se congracien con resultante bella. Que cuando van a la una amante y doncel, guardándose cada uno ley, sometiéndose el uno al doncel con quien se quiere congraciar en lo que sea justo someterse, y colaborando el otro en lo que sea justo cola-

σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν δικαίως αὖ ὁτιοῦν ἂν ὑπουρ-
γῶν <ὑπουργεῖν>,[1] καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνη-
E σιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ὁ δὲ
δεόμενος εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶ-
σθαι, τότε δὴ τούτων συνιόντων εἰς ταὐτὸν τῶν
νόμων μοναχοῦ ἐνταῦθα συμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι
παιδικὰ ἐραστῇ χαρίσασθαι, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ.
ἐπὶ τούτῳ καὶ ἐξαπατηθῆναι οὐδὲν αἰσχρόν· ἐπὶ
δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ ἐξαπατωμένῳ αἰσχύνην
185 φέρει καὶ μή. εἰ γάρ τις ἐραστῇ ὡς πλουσίῳ
πλούτου ἕνεκα χαρισάμενος ἐξαπατηθείη καὶ μὴ
λάβοι χρήματα, ἀναφανέντος τοῦ ἐραστοῦ πένητος,
οὐδὲν ἧττον αἰσχρόν· δοκεῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τό γε
αὑτοῦ ἐπιδεῖξαι, ὅτι ἕνεκα χρημάτων ὁτιοῦν ἂν
ὁτῳοῦν ὑπηρετοῖ, τοῦτο δὲ οὐ καλόν. κατὰ τὸν
αὐτὸν δὴ λόγον κἂν εἴ τις ὡς ἀγαθῷ χαρισάμενος
καὶ αὐτὸς ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν φιλίαν τοῦ
B ἐραστοῦ ἐξαπατηθείη, ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ
καὶ οὐ κεκτημένου ἀρετήν, ὅμως καλὴ ἡ ἀπάτη·
δοκεῖ γὰρ αὖ καὶ οὗτος τὸ καθ' αὑτὸν δεδηλωκέναι,
ὅτι ἀρετῆς γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι πᾶν
ἂν παντὶ προθυμηθείη, τοῦτο δὲ αὖ πάντων κάλ-
λιστον· οὕτω πάντως γε καλὸν ἀρετῆς ἕνεκα χαρί-
ζεσθαι.

Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς οὐρανίας θεοῦ ἔρως καὶ οὐρά-
νιος καὶ πολλοῦ ἄξιος καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις, πολ-
λὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν
C τόν τε ἐρῶντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον· οἱ

[1] ὑπουργῶν <ὑπουργεῖν> Baiter.

borar con quien le hace sabio y bueno, el potentado en cordura mental o en otra virtud poniéndolas a contribución, el necesitado dándose a aprenderlas y a posesionarse de toda otra sabiduría, en este caso, aviniéndose en uno y lo mismo las dos leyes, sobrevendrá la belleza, y en belleza se congraciarán amante y doncel; no así en todos los demás casos. Y engañarse en el caso dicho nada tiene de vergonzoso; mientras que en todos los demás salen avergonzados el que se engaña y el que no se engaña. Porque si se puso uno a dejarse querer porque su amante era rico y resulta engañado y se queda con las manos vacías, que se descubrió que el amante era pobre, no por eso la vergüenza es menor, porque el tal ha dejado al descubierto que por dinero se sometiera y en cualquier cosa, lo cual no es bello. Y por parecidas razones: si uno se propuso dejarse querer por un bueno para, por tal amistad con su amante, llegar a ser él mismo mejor, y con todo se engañare, por venir a descubrirse que el amante era perverso y no tenía entre sus tesoros el de la virtud, con todo y con esto tal engaño es bello engaño, porque el tal deja patente constancia de él, de por sí, se había propuesto en su ánimo, ante todo y sobre todo, hacerse mejor y hacerse tal por amor a la virtud, lo cual es cosa bella entre las bellas. Así que en todo caso es cosa bella congraciarse amante y doncel por amor a la virtud. Y éste es el Amor de la diosa celestial, y es él mismo celestial y digno de todo aprecio ante ciudad y ante particulares, porque fuerza, al que ama según tal amor y al que según él es amado, a poner gran cuidado en las cosas de virtud. Todos los demás amores, por partida opuesta, son amores de la otra diosa, de la plebeya. Y, por el momento

δ' ἕτεροι πάντες τῆς ἑτέρας, τῆς πανδήμου. ταῦτά σοι, ἔφη, ὡς ἐκ τοῦ παραχρῆμα, ὦ Φαῖδρε περὶ Ἔρωτος συμβάλλομαι.

Παυσανίου δὲ παυσαμένου, διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοί, ἔφη ὁ Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινὰ ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπό τινος ἄλλου λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἷόν τε εἶναι λέγειν, ἀλλ' εἰπεῖν
D αὐτόν—ἐν τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν ἰατρὸν Ἐρυξίμαχον κατακεῖσθαι—Ὦ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος εἶ ἢ παῦσαί με τῆς λυγγὸς ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἕως ἂν ἐγὼ παύσωμαι. καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν Ἀλλὰ ποιήσω ἀμφότερα ταῦτα, ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῷ μέρει, σὺ δ' ἐπειδὰν παύσῃ, ἐν τῷ ἐμῷ· ἐν ᾧ δ' ἂν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μέν σοι ἐθέλῃ ἀπνευστὶ ἔχοντι πολὺν χρόνον παύεσθαι ἡ λύγξ· εἰ δὲ μή,
E ὕδατι ἀνακογχυλίασον. εἰ δ' ἄρα πάνυ ἰσχυρά ἐστιν, ἀναλαβών τι τοιοῦτον οἵῳ κνήσαις[1] ἂν τὴν ῥῖνα, πτάρε· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσῃς ἅπαξ ἢ δίς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρά ἐστι, παύσεται. Οὐκ ἂν φθάνοις λέγων, φάναι τὸν Ἀριστοφάνη· ἐγὼ δὲ ταῦτα ποιήσω.

Εἰπεῖν δὴ τὸν Ἐρυξίμαχον, Δοκεῖ τοίνυν μοι ἀναγκαῖον εἶναι, ἐπειδὴ Παυσανίας ὁρμήσας ἐπὶ
186 τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε, δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ. τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα δοκεῖ μοι καλῶς διελέσθαι· ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς

[1] κνήσαις Wyttenbach: κινήσαις MSS.

---

1 Para los desarrollos filológicos de este punto véase PLATÓN, *Crátilo*, 396.

—dijo Pausanias—, éste es mi óbolo, Pedro, tal mi contribución al Amor."

IV. — Palabras de Eryxímaco

Y habiendo hecho pausa Pausanias —que tales asonancias me enseñan los sabios—,[1] me dijo Aristodemo haberle tocado el turno de hablar a Aristófanes, mas que, por hartazgo o por otra cualquier causa, le dió hipo y no pudo hablar. Dijo, con todo, a Eryximaco, el médico, que un poco más abajo que él estaba reclinado: "—Eryxímaco, es de justicia o que me pares el hipo o que hables por mí hasta que este hipo haga pausa." A lo cual me dijo Aristodemo haber respondido Eryximaco por semejantes palabras: "—Haré las dos cosas: hablaré en lugar tuyo, y cuando a este hipo le dé por hacer pausa, hablarás tú en mi lugar. Pero mientras yo hablare, si retienes de intento la respiración por un buen espacio, hará pausa el hipo; y si con esto no cesa, hazte gárgaras con agua; y si tan fuerte es, toma algo que te cosquillee la nariz y estornuda, que si lo haces una o dos veces, por muy fuerte que sea el hipo, cesará." "—No tardes en decir tu palabra —me dijo haber añadido Aristófanes—, que yo haré todo esto." Y me dijo Aristodemo haber hablado Eryxímaco por semejantes razones: "—Me parece necesario, ya que Pausanias dió bello arranque a sus razones, mas no las llevó a conveniente término, que intente, que tenga que intentar ponerles fin razonable. Que el Amor sea doble, cosa es que, a mi parecer, queda bellamente distinguida. Que el Amor se encuentre no solamente en las almas de los hombres y vaya hacia los hombres bellos, sino que sea amor de muchas otras cosas y se halle en muchos otros —en los cuerpos de todos los

τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζῴων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας τέχνης,
B ὡς μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα. ἄρξομαι δὲ ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς λέγων, ἵνα καὶ πρεσβεύωμεν τὴν τέχνην. ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν Ἔρωτα τοῦτον ἔχει. τὸ γὰρ ὑγιὲς τοῦ σώματος καὶ τὸ νοσοῦν ὁμολογουμένως ἕτερόν τε καὶ ἀνόμοιόν ἐστι, τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ. ἄλλος μὲν οὖν ὁ ἐπὶ τῷ ὑγιεινῷ ἔρως, ἄλλος δὲ ὁ ἐπὶ τῷ νοσώδει. ἔστι δή, ὥσπερ ἄρτι Παυσανίας ἔλεγε τοῖς μὲν ἀγαθοῖς καλὸν
C χαρίζεσθαι τῶν ἀνθρώπων, τοῖς δὲ ἀκολάστοις αἰσχρόν, οὕτω καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς σώμασι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἑκάστου τοῦ σώματος καὶ ὑγιεινοῖς καλὸν χαρίζεσθαι καὶ δεῖ, καὶ τοῦτό ἐστιν ᾧ ὄνομα τὸ ἰατρικόν, τοῖς δὲ κακοῖς καὶ νοσώδεσιν αἰσχρόν τε καὶ δεῖ ἀχαριστεῖν, εἰ μέλλει τις τεχνικὸς εἶναι. ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ
D κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν καλόν τε καὶ αἰσχρὸν ἔρωτα, οὗτός ἐστιν ὁ ἰατρικώτατος, καὶ ὁ μεταβάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἑτέρου ἔρωτος τὸν ἕτερον κτᾶσθαι, καὶ οἷς μὴ ἔνεστιν ἔρως, δεῖ δ' ἐγγενέσθαι, ἐπιστάμενος ἐμποιῆσαι καὶ ἐνόντα ἐξελεῖν, ἀγαθὸς ἂν εἴη δημιουργός. δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα

animales, en los que en la tierra se engendran y, para decirlo en una palabra, en los seres todos—, es cosa que me parece haberlo yo vislumbrado mediante la medicina, por esta nuestra arte, y haber vislumbrado cuán grande es, cuán admirable y cómo este dios abarca todo: las cosas humanas y las cosas divinas. Y daré comienzo a mis palabras con palabras de medicina para así hacer debido acatamiento al arte. La naturaleza de los cuerpos tiene en sí este doble amor; porque lo que de sano hay en el cuerpo y lo que de enfermo hay en él cosas son, según opinión recibida, diversas y desemejantes. Mas, diversas y todo, la una ansia por la otra, ama la una a la otra, aunque sea uno el amor que en lo sano se halla y otro y diverso el que se da en lo enfermo. Que, por cierto, como decía poco ha Pausanias, bella cosa es dejarse querer por los hombres buenos, vergonzosa por los malos. Por parecida manera, en los cuerpos mismos es bello y debido favorecer graciosamente a lo que de bueno y de sano haya en cada cuerpo, y esto es lo que ha recibido el nombre de *curativo;* vergonzoso es, por el contrario, hacer tales gracias a lo malo y enfermo; precisa, más bien, no favorecerlo, si es que se pretende llegar a técnico en el arte. Porque el arte médica, para recapitular, es conocimiento científico de las apetencias corporales amorosas en punto a repleción y evacuación; y el que diagnostique con discernimiento sobre ellas —cuál es el amor bello y cuál el feo— será médico mejor; y el que pudiera invertirlas de modo que el cuerpo llegase a poseer uno de los contrarios en vez del otro, y el que supiera infundir amor en lo que no lo tiene, mas debiera tenerlo, y supiera expulsar convenientemente el que se le entró, tal fuera operador excelente. Que es

οἷόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων· ἔστι δὲ
ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν
γλυκεῖ, ξηρὸν ὑγρῷ, πάντα τὰ τοιαῦτα· τούτοις
E ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτε-
ρος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὥς φασιν οἵδε οἱ ποιη-
ταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησε τὴν ἡμετέραν
τέχνην. ἥ τε οὖν ἰατρική, ὥσπερ λέγω, πᾶσα διὰ
τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται, ὡσαύτως δὲ καὶ γυμνα-
187 στικὴ καὶ γεωργία· μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατά-
δηλος τῷ καὶ σμικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι
κατὰ ταὐτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡρά-
κλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ
καλῶς λέγει. τὸ ἓν γάρ φησι "διαφερόμενον αὐτὸ
αὑτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ
λύρας." ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι
διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. ἀλλ'
ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων
B πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον
ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης.
οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος
καὶ βαρέος ἁρμονία ἂν εἴη. ἡ γὰρ ἁρμονία συμ-
φωνία ἐστί, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις· ὁμολογίαν
δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύ-
νατον εἶναι· διαφερόμενον δὲ αὖ καὶ μὴ ὁμολογεῖν
ἀδυνατοῦν <δυνατὸν>[1] ἁρμόσαι, ὥσπερ γε καὶ ὁ
C ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος διενηνεγμένων
πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων γέγονε.
τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὥσπερ ἐκεῖ ἡ
ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ

[1] ὁμολογεῖν ἀδυνατοῦν <δυνατὸν> Bury: ὁμολογοῦν ἀδύνατον

preciso que las cosas más enemigas se hagan, dentro del cuerpo y en lo posible, amigas y se amen unas a otras. Y son máximamente enemigas las máximamente opuestas: lo frío con lo caliente, lo picante con lo dulce, lo seco con lo húmedo, y todas las oposiciones a éstas parecidas. Que por saber con saber de ciencia de estas cosas: de infundir amor y concordia, nuestro progenitor Esculapio, como lo afirman los poetas aquí presentes y yo convengo con ellos, estableció y compuso nuestra arte. Y así, como digo, la medicina está gobernada toda ella por este dios, y de parecida manera la gimnástica y la agricultura; que, por lo que a la música se refiere, resulta manifiesto, aun para los que en ello paren nada más por un momento la mente, que de ella vale lo mismo. Lo cual quiso tal vez decir Heráclito, aunque no lo diga con palabras bellas; porque dice que lo Uno *"discuerda él mismo consigo mismo y consigo mismo él mismo concuerda, que, según esta misma manera, por el coajuste armónico del arco y de la lira, arco y lira discuerdan y concuerdan"*. Ahora que es contra toda cuenta y razón decir que la armonía discuerda, y más aun que la armonía es y se hace de discordancias. Empero, tal vez quiso decir que de preliminares discordancias entre lo grave y lo agudo, reducidos a concordia por el arte musical, se engendró la armonía; puesto que no va a surgir armonía de grave y agudo en mantenida discordancia, porque la armonía es consonancia y la consonancia es a su manera, conveniencia en cuenta y razón; es, de consiguiente, imposible que tal conveniencia según cuenta y razón se componga de discordancias discordantes; mientras que es, por contrario motivo, posible armonizar lo discordante que no vuelva imposible toda conveniencia según

D

ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμποιήσασα· καὶ ἔστιν αὖ μου-
σικὴ περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπι-
στήμη. καὶ ἐν μέν γε αὐτῇ τῇ συστάσει ἁρμονίας
τε καὶ ῥυθμοῦ οὐδὲν χαλεπὸν τὰ ἐρωτικὰ διαγι-
γνώσκειν, οὐδὲ ὁ διπλοῦς ἔρως ἐνταῦθά πω[1] ἔστιν·
ἀλλ᾽ ἐπειδὰν δέῃ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους καταχρῆ-
D σθαι ῥυθμῷ τε καὶ ἁρμονίᾳ ἢ ποιοῦντα, ὃ δὴ μελο-
ποιίαν καλοῦσιν, ἢ χρώμενον ὀρθῶς τοῖς πεποιη-
μένοις μέλεσί τε καὶ μέτροις, ὃ δὴ παιδεία ἐκλήθη,
ἐνταῦθα δὴ καὶ χαλεπὸν καὶ ἀγαθοῦ δημιουργοῦ
δεῖ. πάλιν γὰρ ἥκει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι τοῖς μὲν
κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι
γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες, δεῖ χαρίζεσθαι καὶ φυ-
λάττειν τὸν τούτων ἔρωτα, καὶ οὗτός ἐστιν ὁ καλός,
E ὁ οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μούσης Ἔρως· ὁ δὲ
Πολυμνίας ὁ πάνδημος, ὃν δεῖ εὐλαβούμενον προσ-
φέρειν οἷς ἂν προσφέρῃ, ὅπως ἂν τὴν μὲν ἡδονὴν
αὐτοῦ καρπώσηται, ἀκολασίαν δὲ μηδεμίαν ἐμ-
ποιήσῃ, ὥσπερ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ μέγα ἔργον
ταῖς περὶ τὴν ὀψοποιικὴν τέχνην ἐπιθυμίαις καλῶς
χρῆσθαι, ὥστ᾽ ἄνευ νόσου τὴν ἡδονὴν καρπώσα-
σθαι. καὶ ἐν μουσικῇ δὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ καὶ ἐν τοῖς
ἄλλοις πᾶσι καὶ τοῖς ἀνθρωπείοις καὶ τοῖς θείοις,
καθ᾽ ὅσον παρείκει, φυλακτέον ἑκάτερον τὸν
188 Ἔρωτα· ἔνεστον γάρ.

Ἐπεὶ καὶ ἡ τῶν ὡρῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ σύστασις
μεστή ἐστιν ἀμφοτέρων τούτων, καὶ ἐπειδὰν μὲν
πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμίου τύχῃ ἔρωτος ἃ νῦν δὴ
ἐγὼ ἔλεγον, τά τε θερμὰ καὶ τὰ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ
καὶ ὑγρά, καὶ ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν λάβῃ σώφρονα,
ἥκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ ὑγίειαν ἀνθρώποις

[1] πω Badham: πῶς MSS.

cuenta y razón.* Empero, en todos los casos es la música, al igual que antes la medicina, la que pone una misma cuenta y razón en todo, infundiendo amor, produciendo unidad de pensamiento en todos y entre todos. Y así es la música ciencia de lo que de amoroso haya en la armonía y en el ritmo. Y en la contextura misma de armonía y de ritmo no es cosa difícil separar por el pensamiento y reconocer lo que de amoroso haya, que aquello de *doble Amor* no se halla aquí por parte alguna, aunque cuando sea menester poner a servicio de los hombres el ritmo y la armonía —o bien componiéndolos, que es lo que se llama invención de melodías, o bien poniendo ordenadamente a su servicio los compases y melodías ya hechos, cosa que recibe el nombre de educación—, aquí de la dificultad, y hará falta bien buena mano. Y se llega, una vez más, a las mismas razones: que es preciso favorecer y cuidar solicitamente de los hombres mejor dotados y de los que no lo son para que lleguen a serlo y de su tipo de amor, que éste es el Amor bello, el celeste, el Amor de la Musa celestial; que el de la Musa la multicantora es el amor populachero que, con grandes precauciones, hay que infundir cuando convenga, a fin de que se coseche lo que de placer tiene sin que se entre demasía alguna, a la manera que en nuestra arte gran faena es llegar a servirse bellamente de las apetencias por las cosas del arte culinaria de modo que se coseche placer sin enfermedad.

Y en la música y en la medicina y en todas las demás artes, en las cosas divinas y en las humanas, hay que cuidar solicitamente y en la medida de lo permitido de ambos amores; que a los dos se los tiene dentro. Aun la compuesta alternancia de las estaciones

καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις τε καὶ φυτοῖς, καὶ οὐδὲν
ἠδίκησεν· ὅταν δὲ ὁ μετὰ τῆς ὕβρεως Ἔρως ἐγ-
κρατέστερος περὶ τὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὥρας γένηται,
B διαφθείρει τε πολλὰ καὶ ἠδίκησεν. οἵ τε γὰρ λοι-
μοὶ φιλοῦσι γίγνεσθαι ἐκ τῶν τοιούτων καὶ ἄλλ᾽
ἀνόμοια πολλὰ νοσήματα καὶ τοῖς θηρίοις καὶ τοῖς
φυτοῖς· καὶ γὰρ πάχναι καὶ χάλαζαι καὶ ἐρυσῖβαι
ἐκ πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας περὶ ἄλληλα τῶν τοιού-
των γίγνεται ἐρωτικῶν, ὧν ἐπιστήμη περὶ ἄστρων
τε φορὰς καὶ ἐνιαυτῶν ὥρας ἀστρονομία καλεῖται.
ἔτι τοίνυν καὶ αἱ θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς μαντικὴ
C ἐπιστατεῖ—ταῦτα δ᾽ ἐστὶν ἡ περὶ θεούς τε καὶ
ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία—οὐ περὶ ἄλλο
τί ἐστιν ἢ περὶ Ἔρωτος φυλακήν τε καὶ ἴασιν.
πᾶσα γὰρ [ἡ][1] ἀσέβεια φιλεῖ γίγνεσθαι, ἐὰν μή τις
τῷ κοσμίῳ Ἔρωτι χαρίζηται μηδὲ τιμᾷ τε αὐτὸν
καὶ πρεσβεύῃ ἐν παντὶ ἔργῳ, ἀλλὰ [περὶ][2] τὸν ἕτε-
ρον, καὶ περὶ γονέας καὶ ζῶντας καὶ τετελευτηκό-
τας καὶ περὶ θεούς· ἃ δὴ προστέτακται τῇ μαντικῇ
ἐπισκοπεῖν τοὺς Ἔρωτας καὶ ἰατρεύειν, καὶ ἔστιν
D αὖ ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουρ-
γὸς τῷ ἐπίστασθαι τὰ κατὰ ἀνθρώπους ἐρωτικά,
ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν.[3]

Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρως, ὁ δὲ περὶ τἀγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος καὶ παρ᾽ ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς, οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλοις δυναμένους ὁμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν

[1] ἡ om. Stob. [2] περὶ om. Stob.
[3] εὐσέβειαν Stob.: ἀσέβειαν MSS.

del año está llena de ambos amores; que, como acabo de decir, cuando el calor y el frío, la sequedad y la humedad, por buena ventura de ordenado amor se atemperan entre sí según armoniosa mezcla, llegan cargados, sin que nada se eche a perder, de buen año y de salud para los hombres, para las plantas y para los demás animales. Empero, cuando en las estaciones del año Amor el desmesurado se hace más fuerte de lo debido, trae consigo gran destrucción y grandes injusticias. Porque las pestilencias gustan de engendrarse en semejantes coyunturas y lo mismo muchas otras destempladas enfermedades de animales y plantas, que las heladas, el granizo y el tizón se engendran de la redundancia y desorden de los elementos amorosos entre sí, la ciencia de todas las cuales cosas —las que a los movimientos de los astros se refieren y las que a las estaciones del año— ha recibido el nombre de astronomía.

Pero hay aún más: todos los sacrificios y el dominio entero de la arte adivinatoria —el de las cosas concernientes a los intercambios entre dioses y hombres— no tienen otra meta que la conservación o bien la curación del Amor. Porque toda impiedad se engendra muy a gusto en los que no se congracian con Amor el ordenado ni lo honran cual se debe ni le hacen en toda obra el debido acatamiento, sino que se lo dedican al otro y por estotro se rigen en las relaciones con parientes, vivos o muertos, y con dioses. Todas las cuales cosas fueron encomendadas al arte adivinatoria: vigilar amores y sanarlos, y es, según esto, el arte adivinatoria oficina general de amistad entre dioses y hombres para saber cuáles son los amores propios de hombres y hasta dónde se extienden en cosas de jus-

E ἡμῶν θεοῖς. ἴσως μὲν οὖν καὶ ἐγὼ τὸν Ἔρωτα ἐπαινῶν πολλὰ παραλείπω, οὐ μέντοι ἑκών γε. ἀλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι· ἢ εἴ πως ἄλλως ἐν νῷ ἔχεις ἐγκωμιάζειν τὸν θεόν, ἐγκωμίαζε, ἐπειδὴ καὶ τῆς λυγγὸς πέπαυσαι.

189 Ἐκδεξάμενον οὖν ἔφη εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη ὅτι Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρίν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός ἐστι· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνεγκα.

Καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον, Ὦ 'γαθέ, φάναι, Ἀριστόφανες, ὅρα τί ποιεῖς. γελωτοποιεῖς μέλλων λέγειν,
B καὶ φύλακά με τοῦ λόγου ἀναγκάζεις γίγνεσθαι τοῦ σεαυτοῦ, ἐάν τι γελοῖον εἴπῃς, ἐξόν σοι ἐν εἰρήνῃ λέγειν.

Καὶ τὸν Ἀριστοφάνη γελάσαντα εἰπεῖν Εὖ λέγεις, ὦ Ἐρυξίμαχε, καί μοι ἔστω ἄρρητα τὰ εἰρημένα. ἀλλὰ μή με φύλαττε, ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, οὔ τι μὴ γελοῖα εἴπω, τοῦτο μὲν γὰρ ἂν κέρδος εἴη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον, ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα.

Βαλών γε, φάναι, ὦ Ἀριστόφανες, οἴει ἐκφεύξεσθαι· ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ οὕτω λέγε ὡς
C δώσων λόγον· ἴσως μέντοι, ἂν δόξῃ μοι, ἀφήσω σε.

Καὶ μήν, ὦ Ἐρυξίμαχε, εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη, ἄλλῃ γέ πῃ ἐν νῷ ἔχω λέγειν, ἢ ᾗ σύ τε

ticia y de piedad. ¡Tan múltiple y grande, más aun y compendiosamente, tan total es el poder que en sí tiene todo Amor por ser tal! Ahora que el Amor que se consume por lo bueno según cordura y según justicia es el que, tanto entre nosotros como entre los dioses, posee muy mayor poder y nos proporciona felicidad más acabada; y por El resultan posibles la mutua convivencia y aun la amistad misma con esos superiores nuestros que son los dioses. Con todo y lo dicho, tal vez se me pasen por alto y sin alabarlas mil otras cosas del Amor, mas no será voluntariamente por cierto. Si, pues, algo faltare, a ti, Aristófanes, te corresponde la faena de complementarlo; mas si te has propuesto en tu mente encomiar al dios de otra manera, encómialo de ella, puesto que ya ha hecho pausa tu hipo."

V. — Palabras de Aristófanes

Me dijo, pues, Aristodemo haber tomado Aristófanes la palabra y haber hablado por semejante manera; "—Por fin, por fin, cesó el hipo, mas no antes de haberle ayudado con un estornudo; que, por cierto, me sorprende y admira que, para la compostura del cuerpo, sean menester todos estos cosquilleos y ruidos del estornudo; que, en efecto, el hipo cesó del todo y de golpe apenas le administré el estornudo." Y me dijo Aristodemo haber replicado Eryxímaco: "—Mira bien, bueno de Aristófanes, qué es lo que haces; te toca ya hablar y aún estás bromeando; me vas a obligar a hacerme guardián de tus palabras, por si dices algo risible, cuando pudieras muy bien hablar en paz." Y, riéndose, haber respondido Aristófanes: "—Dices bien, Eryxímaco, y ten por no dicho lo dicho; pero no te me hagas el guardián, que lo que me temo no es precisa-

καὶ Παυσανίας εἰπέτην. ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ
ἄνθρωποι παντάπασι τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν οὐκ
ᾐσθῆσθαι, ἐπεὶ αἰσθανόμενοί γε μέγιστ' ἂν αὐτοῦ
ἱερὰ κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν
ποιεῖν μεγίστας, οὐχ ὥσπερ νῦν τούτων οὐδὲν γί-
γνεται περὶ αὐτόν, δέον πάντων μάλιστα γίγνεσθαι.
D ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος, ἐπίκουρός τε ὢν
τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τούτων, ὧν ἰαθέντων
μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη.
ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύνα-
μιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι ἔσεσθε.
δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν
καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς. ἡ γὰρ πάλαι ἡμῶν
φύσις οὐχ αὑτὴ ἦν, ἥπερ νῦν, ἀλλ' ἀλλοία. πρῶ-
τον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων,
E οὐχ ὥσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἀλλὰ καὶ τρί-
τον προσῆν κοινὸν ὂν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν
ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ
ἓν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων
κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δ' οὐκ ἔστιν
ἀλλ' ἢ ἐν ὀνείδει ὄνομα κείμενον. ἔπειτα ὅλον ἦν
ἑκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον
καὶ πλευρὰς κύκλῳ ἔχον, χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε,
καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσί, καὶ πρόσωπα δύ' ἐπ'
190 αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὅμοια πάντῃ· κεφαλὴν δ' ἐπ'
ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἐναντίοις κειμένοις
μίαν, καὶ ὦτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τἆλλα
πάντα ὡς ἀπὸ τούτων ἄν τις εἰκάσειεν. ἐπορεύετο
δὲ καὶ ὀρθὸν ὥσπερ νῦν, ὁποτέρωσε βουληθείη·
καὶ ὁπότε ταχὺ ὁρμήσειε θεῖν, ὥσπερ οἱ κυβιστῶν-

mente ir a decir, en las palabras que me apremian, algo risible —que esto aun fuera ganancia y bien castiza de nuestra Musa—, sino algo ridículo." "—No te creas, Aristófanes, haber respondido Eryxímaco, que con éste tu rechazo te me vas a escapar; pon atención y habla como quien ha de dar razón en palabras, que tal vez sólo así, y si me lo parece, te dejaré en paz." A lo cual haber repondido Aristófanes: —"Eryxímaco, me tengo pensada una cosa y muy diversa de las que tú y Pausanias dijisteis. Porque, me parece, los hombres no han llegado aún en manera alguna a sentir en sí la potencia del Amor, que de haberla sentido le hubieran levantado magnificentes templos y altares y hecho sacrificios grandiosos; y no como ahora, que nada de esto se le hace, siendo así que se le debe todo ello y aún más, y en grande. Que es el Amor, de entre los dioses, el más amable para con los hombres, solicito ayudador de ellos y remediador de aquellas cosas precisamente que, una vez remediadas, al género humano llevaran a suprema felicidad. Intentaré, pues, descubriros, a manera de introductor, el poder del Amor; vosotros, en retorno, haréis de maestros para los demás. Primero, con todo, es necesario que conozcáis cuál fué en su nacimiento la humana naturaleza y qué cosas le han pasado; que nuestra pristina naturaleza no fué la misma que es ahora, sino otra y diversa. Tres fueron, al principio, las clases de hombres y no dos, como ahora, macho y hembra; que había, además, una clase común de ambas, de la que no queda sino el nombre, que ella, en su realidad, ha desaparecido. Porque lo machihembra fué, en su tiempo, una realidad visible, y con nombre común formado de ambos: de macho y de hembra, mientras que ahora no queda sino el nombre y

τες καὶ εἰς ὀρθὸν τὰ σκέλη περιφερόμενοι κυβι-
στῶσι κύκλῳ, ὀκτὼ τότε οὖσι τοῖς μέλεσιν ἀπερει-
B δόμενοι ταχὺ ἐφέροντο κύκλῳ. ἦν δὲ διὰ ταῦτα
τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ
ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ
δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ
σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει· περιφερῆ δὲ δὴ ἦν
καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορεία αὐτῶν διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν
ὅμοια εἶναι. ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν
ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχεί-
ρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὃ λέγει Ὅμηρος περὶ
C Ἐφιάλτου τε καὶ Ὤτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ
εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς
ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς.

Ὁ οὖν Ζεὺς καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἐβουλεύοντο,
ὅ τι χρὴ αὐτοὺς ποιῆσαι, καὶ ἠπόρουν· οὔτε γὰρ
ὅπως ἀποκτείναιεν εἶχον καὶ ὥσπερ τοὺς γίγαντας
κεραυνώσαντες τὸ γένος ἀφανίσαιεν—αἱ τιμαὶ γὰρ
αὐτοῖς καὶ ἱερὰ τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἠφανίζετο
—οὔθ' ὅπως ἐῷεν ἀσελγαίνειν. μόγις δὴ ὁ Ζεὺς
ἐννοήσας λέγει ὅτι Δοκῶ μοι, ἔφη, ἔχειν μηχανήν,
ὡς ἂν εἶέν τε ἄνθρωποι καὶ παύσαιντο τῆς ἀκολα-
D σίας ἀσθενέστεροι γενόμενοι. νῦν μὲν γὰρ αὐτούς,
ἔφη, διατεμῶ δίχα ἕκαστον, καὶ ἅμα μὲν ἀσθενέ-
στεροι ἔσονται, ἅμα δὲ χρησιμώτεροι ἡμῖν διὰ τὸ
πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγονέναι· καὶ βαδιοῦνται
ὀρθοὶ ἐπὶ δυοῖν σκελοῖν· ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσιν ἀσελ-
γαίνειν καὶ μὴ ἐθέλωσιν ἡσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ,

aun lo es de oprobio. Además: el aspecto que a la vista presentaba cada hombre era, en total, redondo, con espalda y pechos dispuestos en círculo, con cuatro manos, con dos rostros perfectamente iguales sobre un solo cuello circular, una sola cabeza sobre ambos y opuestos rostros, cuatro orejas, dos vergüenzas y todo lo demás a tenor y por semejanza con lo dicho. Caminaba recto, como ahora y en cualquiera de las dos direcciones, a voluntad; pero si le daba alguna vez por correr a toda prisa podían los hombres —cual ahora los acróbatas que, levantando las piernas en alto, dan circulares volteretas—, apoyándose sobre los ocho miembros que tenían, moverse velozmente en círculo. Por estas razones tres eran las clases de hombres: lo varón, por nacimiento y por principio engendro del Sol; lo hembra, de la Tierra; lo común de ambos, engendro de la Luna, que la Luna participa también de ambos. Por esto las tres clases eran circulares y circular era su marcha por ser semejantes a sus progenitores. Eran terribles por su robustez y por su fuerza, y con pensamientos tan grandiosos en sus mentes que la emprendieron con los dioses, y lo que cuenta Homero sobre Efialto y Otto, eso mismo se cuenta de ellos: que pusieron manos a la obra de escalar el Cielo para encumbrarse aun sobre los mismos dioses. Deliberaban, pues, entre sí Júpiter y los demás dioses sobre qué tenían que hacer y no daban con la salida; porque no lo era la de exterminarlos y extinguir tal linaje a rayos, cual el de los gigantes —puesto que con ello se les acababan los honores y con los hombres desaparecían los sacrificios—, ni había manera tampoco de permitir semejante desacato. Y, después de mucho pensarlo, habló Júpiter y dijo de esta manera: "Me parece haber dado

ἔφη, τεμῶ δίχα, ὥστ᾽ ἐφ᾽ ἑνὸς πορεύσονται σκέ-
λους ἀσκωλίζοντες· ταῦτα εἰπὼν ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώ-
πους δίχα, ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλ-
λοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ᾠὰ ταῖς θριξίν·
E ὅντινα δὲ τέμοι, τὸν Ἀπόλλω ἐκέλευε τό τε πρόσ-
ωπον μεταστρέφειν καὶ τὸ τοῦ αὐχένος ἥμισυ
πρὸς τὴν τομήν, ἵνα θεώμενος τὴν αὑτοῦ τμῆσιν
κοσμιώτερος εἴη· ὁ ἄνθρωπος, καὶ τἆλλα ἰᾶσθαι
ἐκέλευεν. ὁ δὲ τό τε πρόσωπον μετέστρεφε, καὶ
συνέλκων πανταχόθεν τὸ δέρμα ἐπὶ τὴν γαστέρα
νῦν καλουμένην, ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλάντια,
ἓν στόμα ποιῶν ἀπέδει κατὰ μέσην τὴν γαστέρα,
191 ὃ δὴ τὸν ὀμφαλὸν καλοῦσι. καὶ τὰς μὲν ἄλλας
ῥυτίδας τὰς πολλὰς ἐξελέαινε καὶ τὰ στήθη διήρ-
θρου, ἔχων τι τοιοῦτον ὄργανον οἷον οἱ σκυτοτόμοι
περὶ τὸν καλόποδα λεαίνοντες τὰς τῶν σκυτῶν
ῥυτίδας· ὀλίγας δὲ κατέλιπε, τὰς περὶ αὐτὴν τὴν
γαστέρα καὶ τὸν ὀμφαλόν, μνημεῖον εἶναι τοῦ πα-
λαιοῦ πάθους. ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη,
ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὑτοῦ συνῄει, καὶ
περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλ-
B λήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι, ἀπέθνῃσκον ὑπὸ
λιμοῦ καὶ τῆς ἄλλης ἀργίας διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλειν
χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν. καὶ ὁπότε τι ἀποθάνοι
τῶν ἡμίσεων, τὸ δὲ λειφθείη, τὸ λειφθὲν ἄλλο
ἐζήτει καὶ συνεπλέκετο, εἴτε γυναικὸς τῆς ὅλης
ἐντύχοι ἡμίσει, ὃ δὴ νῦν γυναῖκα καλοῦμεν, εἴτε
ἀνδρός· καὶ οὕτως ἀπώλλυντο. ἐλεήσας δὲ ὁ
Ζεὺς ἄλλην μηχανὴν πορίζεται, καὶ μετατίθησιν
αὐτῶν τὰ αἰδοῖα εἰς τὸ πρόσθεν· τέως γὰρ καὶ
ταῦτα ἐκτὸς εἶχον, καὶ ἐγέννων καὶ ἔτικτον οὐκ

con una traza para que haya hombres y cese con todo, su insolencia: debilitarlos. Voy, dijo, a dividir a cada uno en dos, con lo que resultarán más débiles y a la vez más útiles para nosotros por haber crecido en número. Andarán rectos sobre dos piernas. Y si les da aún por insolentarse y no quieren llevar las cosas en paz, los dividiré, dijo, una vez más en dos, de modo que anden a saltos, sobre una sola pierna." Y, diciendo y haciendo, cortó a cada hombre en dos, como cortan las sorbas los que quieren ponerlas en conserva, cual los que con cabellos cortan los huevos. Y a medida que los iba cortando ordenaba a Apolo que diera media vuelta hacia el corte al rostro y a la mitad del cuello, para que, viendo cada hombre el espectáculo de su sajadura, se volviera más compuesto; y le mandó que lo demás lo curase simplemente. Apolo* dió media vuelta al rostro y, recogiendo de todas partes piel hacia lo que ahora llamamos vientre, cual se cierran con cordel las bolsas, unió la piel hacia la mitad del vientre, dejando esa abertura que se llama ombligo. Alisó casi todos los demás pliegues y enderezó el pecho, sirviéndose de instrumento parecido al que emplean los zapateros para suavizar las asperezas de las pieles, ajustándose a horma bella para el pie. Dejó, con todo, algunos pliegues —alrededor del vientre y el ombligo mismo— para memoria de este prístino suceso. Cortada, pues, así en dos la humana naturaleza, se iba la una mitad hacia su otra mitad con ansias de unión, rodeándose los brazos en abrazo y en mutuo entrelazamiento, deseando nacerse otra vez en uno; y se morían de hambre y perecían de inanición por no querer una parte hacer nada sin su otra. Y cuando una de las partes moría, abandonando la otra, la así abandonada bus-

εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες· μετ-
έθ κέ τε οὖν οὕτω <ταῦτ'>[1] αὐτῶν εἰς τὸ πρόσθεν
C καὶ διὰ τούτων τὴν γένεσιν ἐν ἀλλήλοις ἐποίησε,
διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει, τῶνδε ἕνεκα, ἵνα ἐν
τῇ συμπλοκῇ ἅμα μὲν εἰ ἀνὴρ γυναικὶ ἐντύχοι,
γεννῷεν καὶ γίγνοιτο τὸ γένος, ἅμα δ' εἰ καὶ ἄρ-
ρην ἄρρενι, πλησμονὴ γοῦν γίγνοιτο τῆς συνουσίας
καὶ διαπαύοιντο καὶ ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ
τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο. ἔστι δὴ οὖν ἐκ τό-
D σου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ
τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν
ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν
ἀνθρωπίνην.

Ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμ-
βολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς
δύο. ζ τεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὑτοῦ ἕκαστος σύμβολον.
ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν τοῦ κοινοῦ τμῆμά εἰσιν,
ὃ δὴ τότε ἀνδρόγυνον ἐκαλεῖτο, φιλογύναικές τ'
εἰσὶ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν ἐκ τούτου τοῦ γέ-
E νους γεγόνασι, καὶ ὅσαι αὖ γυναῖκες φίλανδροί τε
καὶ μοιχεύτριαι, ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται.
ὅσαι δὲ τῶν γυναικῶν γυναικὸς τμῆμά εἰσιν, οὐ
πάνυ αὗται τοῖς ἀνδράσι τὸν νοῦν προσέχουσιν,
ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὰς γυναῖκας τετραμμέναι εἰσί,
καὶ αἱ ἑταιρίστριαι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνον-
ται. ὅσοι δὲ ἄρρενος τμῆμά εἰσι, τὰ ἄρρενα διώ-
κουσι, καὶ τέως μὲν ἂν παῖδες ὦσιν, ἅτε τεμάχια
ὄντα τοῦ ἄρρενος, φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαί-
192 ρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς

[1] <ταῦτ'> Bury.

caba la primera, se enlazaba con ella, tanto que fuese tal mitad mitad de una mujer entera, mitad que ahora llamamos mujer, o mitad de varón; y así perecían Compadecido Júpiter, aprestó otra traza, y fué que de traseras cambió de lugar las vergüenzas y las puso delanteras —que hasta entonces las tenían los hombres por fuerza y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en tierra, cual las cigarras—;* cambiándolas, pues, al lugar delantero, hizo que la generación la hiciesen los unos en los otros, el varón en la hembra. Y precisamente por estos fines: para que, si se encontraban varón con mujer, en su unión engendrasen y por ella renaciese la raza; y si varón con varón, llegara su unión a una cierta saciedad, hiciesen en ella una pausa y volvieran sus manos a otras obras y sus cuidados a otra vida. Y desde este suceso es el Amor entre los hombres innato y perenne recordatorio de nuestra prístina naturaleza, que ha tomado por empresa de sus manos hacer de dos uno y sanar la naturaleza humana. Es, pues, cada uno de nosotros gajo* de Hombre; y, de uno que era, cortado en dos como las platijas. Y así va cada uno en busca de su gajo: los varones que sean cortes de aquel todo que en otros tiempos se llamó Andrógino o Machi-hembra son amantes de mujeres y de ellos salen los más de los adúlteros y, a su vez, todas las mujeres amantes de varones y adúlteras proceden de este mismo tipo; mientras que las mujeres que sean cortes de Mujer no hacen gran caso de los varones, les da más bien por las mujeres, y de este tipo salen las etairistrias. Empero, los que son cortes de varón van tras los varones; y mientras son jóvenes, por ser nada más recorte de varón, se dan al amor de los varones y les es un placer dormir juntos y abra-

ἀνδράσι, καί εἰσιν οὗτοι βέλτιστοι τῶν παίδων
καὶ μειρακίων, ἅτε ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει.
φασὶ δὲ δή τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευ-
δόμενοι· οὐ γὰρ ὑπ' ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν,
ἀλλ' ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἀρρενωπίας, τὸ
ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι. μέγα δὲ τεκμήριον·
καὶ γὰρ τελεωθέντες μόνοι ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ
πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι. ἐπειδὰν δὲ ἀνδρω-
B θῶσι, παιδεραστοῦσι καὶ πρὸς γάμους καὶ παιδο-
ποιίας οὐ προσέχουσι τὸν νοῦν φύσει, ἀλλὰ ὑπὸ
τοῦ νόμου ἀναγκάζονται· ἀλλ' ἐξαρκεῖ αὐτοῖς μετ'
ἀλλήλων καταζῆν ἀγάμοις. πάντως μὲν οὖν ὁ τοι-
οῦτος παιδεραστής τε καὶ φιλεραστὴς γίγνεται, ἀεὶ
τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος. ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ
ἐκείνῳ ἐντύχῃ τῷ αὑτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστὴς
C καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται
φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες,
ὡς ἔπος εἰπεῖν, χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν
χρόνον. καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ
βίου οὗτοί εἰσιν, οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅ τι βού-
λονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι. οὐδενὶ[1]
γὰρ ἂν δόξειε τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνου-
σία, ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει
συνὼν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἀλλ' ἄλλο τι
βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύνα-
D ται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίτ-
τεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις
ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· Τί
ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων

[1] οὐδενὶ Stob.: οὐδὲν MSS.: οὐδὲ recc.

zarse con ellos; y son éstos los jóvenes mejores y los mejores mozos, puesto que son de naturaleza superlativamente varonil. Tíldanlos algunos de desvergonzados, mas falsamente; que no obran así por desvergüencería; que, más bien, se abrazan con sus homosexuales por valientes, por viriles, por machos. Gran testimonio es de esto el que ellos solos, de entre los varones, son los que, llegados a pubertad, descienden al palenque de la política. Y, ya de hombres, danse al amor de los mancebos y les viene de natural no parar mientes en lo de hacerse con mujer e hijos, a no ser que a ello les fuerce la ley, pues a ellos les bastara con vivir, solteros de mujer, los unos con los otros. Y quien así sea resultará sin más amante de mancebos y amado de mancebos, con sus homosexuales en perennemente indisoluble abrazo. Cuando, empero, tienen la buena suerte de dar con aquella mitad que es la suya, todos —pederastas o no— quedan por golpe maravilloso tocados de amistad, de intimidad, de amor, que ya no querrían, por decirlo así, separarse unos de otros ni por un breve punto de tiempo. Y estos tales son los que se amartelan de por vida, aunque no supieran por cierto decirnos de qué tienen mutua gana los unos y los otros. Que a ninguno de ellos, ni por pienso, les pareciera no ser todo sino querencia de sexual ayuntamiento, y menos aun que, al ayuntarse así uno con otro, tal querencia les ponga en tan ardoroso júbilo. Y es por demás evidente que el alma de cada uno de ellos quiere algo que no sabría decir, mas adivina lo que quiere y lo dice por semejas. Y si, en estando que están los dos en uno, sobreviniese con sus herramientas Vulcano y les dijera: "¿De qué tenéis gana el uno del otro, hombres?", y si, viéndolos desconcertados, continuara y les dijera:

γενέσθαι; καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο·
Ἆρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι
μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν
E μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπι-
θυμεῖτε, ἐθέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ
αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν
ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ
ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν
ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε· ἀλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου
ἐρᾶτε καὶ ἐξαρκεῖ ὑμῖν ἂν τούτου τύχητε· ταῦτα
ἀκούσας ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἷς ἐξαρνηθείη οὐδ'
ἄλλο τι ἂν φανείη βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνῶς οἴοιτ'
ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συν-
ελθὼν καὶ συντακεὶς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς
γενέσθαι.

Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις
ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἦμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῇ
193 ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα. καὶ πρὸ τοῦ,
ὥσπερ λέγω, ἓν ἦμεν· νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν
διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες
ὑπὸ Λακεδαιμονίων. φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ
κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, ὅπως μὴ καὶ αὖθις
διασχισθησόμεθα, καὶ περίιμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ
ἐν ταῖς στήλαις καταγραφὴν ἐκτετυπωμένοι, δια-
πεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥῖνας, γεγονότες ὥσπερ
λίσπαι. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα πάντ' ἄνδρα χρὴ ἅπαν-
τα παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν περὶ θεούς, ἵνα τὰ
B μὲν ἐκφύγωμεν, τῶν δὲ τύχωμεν, ὡς ὁ Ἔρως ἡμῖν

"¿Que no es, por ventura, lo que anheláis esto mismo de estaros los dos cuanto más en uno mejor, y tanto que no os separéis uno de otro ni de día ni de noche? Si esto es lo que anheláis, voy a cumpliros vuestro deseo, fundiéndoos e injertándoos en uno de manera que de dos resulte uno solo; y mientras viváis, por ser ya uno viváis ambos de común vida, y después de muertos, allá en Hades, seáis parecidamente en vez de dos un solo muerto por común muerte. Considerad, con todo, si es esto lo que anheláis y si os contentaréis de esta suerte." Y en oyendo que lo oyeran, sabemos de buen saber que ni uno solo se negaría ni diera a entender que otra es su querencia, sino que, sencillamente, creería acabar de oír lo que desde tanto tiempo atrás anhelaba al ayuntarse y fundirse con el amado: hacerse de dos uno solo. Y la causa de esto no es otra sino que nuestra prístina naturaleza era la dicha, y nosotros estábamos íntegros; del anhelo, pues, y del perseguimiento de reintegración le vino el nombre al Amor. Así que, como digo, estuvimos antes de ahora en unidad; mas ahora, por mal de nuestros pecados, el dios dividió en dos nuestra casa, como les pasó a los de Arcadia por obra de los lacedemonios.* Es, pues, de temer que, si no nos conducimos comedidamente con los dioses, se nos descuartice una vez más y andemos dando vueltas cual los esculpidos en relieve y de perfil sobre las estelas, serrados por las narices y sirviendo de contraseñas.* Por lo cual es preciso que todos, unos a otros, nos exhortemos a ser reverentemente píos hacia los dioses para, de esta manera, huir de algunas cosas y tener la suerte de dar con aquellas otras a las que nos guía, cual jefe y caudillo, el Amor. Que ninguno le lleve la contraria al Amor; y se la lleva el que se

ἡγεμὼν καὶ στρατηγός. ᾧ μηδεὶς ἐναντία πραττέτω· πράττει δ' ἐναντία, ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται· φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ ἐξευρήσομέν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, ὃ τῶν νῦν ὀλίγοι ποιοῦσι. καὶ μή μοι ὑπολάβῃ Ἐρυξίμαχος κωμῳδῶν τὸν λόγον,
C ὡς Παυσανίαν καὶ Ἀγάθωνα λέγω· ἴσως μὲν γὰρ καὶ οὗτοι τούτων τυγχάνουσιν ὄντες καὶ εἰσὶν ἀμφότεροι τὴν φύσιν ἄρρενες· λέγω δὲ οὖν ἔγωγε καθ' ἁπάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ὅτι οὕτως ἂν ἡμῶν τὸ γένος εὔδαιμον γένοιτο, εἰ ἐκτελέσαιμεν τὸν ἔρωτα καὶ τῶν παιδικῶν τῶν αὐτοῦ ἕκαστος τύχοι εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν. εἰ δὲ τοῦτο ἄριστον, ἀναγκαῖον καὶ τῶν νῦν παρόντων τὸ τούτου ἐγγυτάτω ἄριστον εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶ παιδικῶν
D τυχεῖν κατὰ νοῦν αὐτῷ πεφυκότων· οὗ δὴ τὸν αἴτιον θεὸν ὑμνοῦντες δικαίως ἂν ὑμνοῖμεν Ἔρωτα, ὃς ἔν τε τῷ παρόντι ἡμᾶς πλεῖστα ὀνίνησιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδας μεγίστας παρέχεται, ἡμῶν παρεχομένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν, καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι.

Οὗτος, ἔφη, ὦ Ἐρυξίμαχε, ὁ ἐμὸς λόγος ἐστὶ περὶ Ἔρωτος, ἀλλοῖος ἢ ὁ σός. ὥσπερ οὖν ἐδεήθην σου, μὴ κωμῳδήσῃς αὐτόν, ἵνα καὶ τῶν λοιπῶν ἀκούσωμεν τί ἕκαστος ἐρεῖ, μᾶλλον δὲ τί
E ἑκάτερος· Ἀγάθων γὰρ καὶ Σωκράτης λοιποί.

Ἀλλὰ πείσομαί σοι, ἔφη φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον· καὶ γάρ μοι ὁ λόγος ἡδέως ἐρρήθη. καὶ εἰ μὴ συνῄδη Σωκράτει τε καὶ Ἀγάθωνι δεινοῖς

vuelve aborrecible a los dioses. Que si nos hacemos amables a este dios y a Él nos allegamos tendremos la suerte, a pocos en el día de hoy concedida, de encontrar y alcanzar aquellos donceles predilectos que sean los nuestros, los de nosotros mismos. Y que no me venga Eryxímaco, en son de broma, a decir que bajo mano me refiero a Pausanias y a Agatón —que tal vez, en efecto, los dos andan tocados de eso y son ambos a dos de natural íntegramente varonil—; mas yo, por mi palabra, hablo para todos en bloque, varones y mujeres; y digo que nuestro linaje llegaría a bienaventurado si se nos cumpliese el Amor y se encontrara para su suerte cada uno con su predilecto, volviendo así todos a nuestra prístina naturaleza.

Y si esto es lo bueno entre lo mejor lo que de entre lo bueno presente a ello más se acercare, será parecidamente bueno entre lo mejor. Y lo mejor de entre lo mejor es encontrarse uno para su suerte con aquel doncel predilecto que sea como el nacido a la medida de sus pensamientos. Y al entonar himnos a Dios, causa de ello, tal vez con justicia los entonáramos especialmente al Amor, que Él es quien al presente nos colma de mayores delicias al volvernos y devolvernos lo nuestro y quien, para el futuro, nos ofrece mayores esperanzas de que, si tenemos para con los dioses la reverencia debida, haciéndonos resurgir a nuestra prístina naturaleza y sanándonos, nos hará bienaventurados y felices. Tal es, Eryxímaco, mi palabra sobre el Amor, bien diversa por cierto de la tuya; mas, como te supliqué, no pongas mis palabras en comedia que hemos de escuchar aún lo que los demás tienen que decir: mejor, los dos restantes, que ya no quedan por hablar sino Sócrates y Agatón." "—Pues bien —me

οὖσι περὶ τὰ ἐρωτικά, πάνυ ἂν ἐφοβούμην μὴ ἀπορήσωσι λόγων διὰ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ εἰρῆσθαι· νῦν δὲ ὅμως θαρρῶ.

Τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν Καλῶς γὰρ αὐτὸς
194 ἠγώνισαι, ὦ Ἐρυξίμαχε· εἰ δὲ γένοιο οὗ νῦν ἐγώ εἰμι, μᾶλλον δὲ ἴσως οὗ ἔσομαι, ἐπειδὰν καὶ Ἀγάθων εἴπῃ, εὖ καὶ μάλ' ἂν φοβοῖο καὶ ἐν παντὶ εἴης ὥσπερ ἐγὼ νῦν.

Φαρμάττειν βούλει με, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν τὸν Ἀγάθωνα, ἵνα θορυβηθῶ διὰ τὸ οἴεσθαι τὸ θέατρον προσδοκίαν μεγάλην ἔχειν ὡς εὖ ἐροῦντος ἐμοῦ.

Ἐπιλήσμων μεντἂν εἴην, ὦ Ἀγάθων, εἰπεῖν
B τὸν Σωκράτη, εἰ ἰδὼν τὴν σὴν ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην ἀναβαίνοντος ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα μετὰ τῶν ὑποκριτῶν, καὶ βλέψαντος ἐναντία τοσούτῳ θεάτρῳ, μέλλοντος ἐπιδείξεσθαι σαυτοῦ λόγους, καὶ οὐδ' ὁπωστιοῦν ἐκπλαγέντος, νῦν οἰηθείην σε θορυβηθήσεσθαι ἕνεκα ἡμῶν ὀλίγων ἀνθρώπων.

Τί δέ, ὦ Σώκρατες; τὸν Ἀγάθωνα φάναι, οὐ δήπου με οὕτω θεάτρου μεστὸν ἡγῇ, ὥστε καὶ ἀγνοεῖν, ὅτι νοῦν ἔχοντι ὀλίγοι ἔμφρονες πολλῶν ἀφρόνων φοβερώτεροι;

Οὐ μεντἂν καλῶς ποιοίην, φάναι τὸν Σωκράτη,
C ὦ Ἀγάθων, περὶ σοῦ τι ἐγὼ ἄγροικον δοξάζων· ἀλλ' εὖ οἶδα, ὅτι εἴ τισιν ἐντύχοις οὓς ἡγοῖο σοφούς, μᾶλλον ἂν αὐτῶν φροντίζοις ἢ τῶν πολλῶν· ἀλλὰ μὴ οὐχ οὗτοι ἡμεῖς ὦμεν· ἡμεῖς μὲν γὰρ

dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco—, te cumpliré tu deseo porque, en verdad, tus palabras fueron tan deliciosamente dichas que si no supiera de buen saber lo formidables que son Agatón y Sócrates en cosas de amor, mucho, mucho me temiera no hallaran palabra que decir después de tantas y tan variadas como aquí han sido dichas. Con todo y eso, osadamente espero." Mas haber a su vez respondido Sócrates: "—Combatiste como bueno, Eryxímaco, mas si te hallaras tú cual yo ahora —más aun, como me voy a encontrar después de que hable Agatón—, temblarías a buen seguro y estuvieras en definitiva como yo ahora estoy." "—Con filtro de palabras me quieres turbar, Sócrates, haber dicho Agatón, para que el convencimiento de la gran expectación del teatro ante las bellas cosas que de mi se prometen oír me haga entrar en miedo." "—Muy desmemoriado fuera, por cierto, Agatón —dijo Aristodemo haber replicado Sócrates—, si después de haber visto por mis ojos la valentía y magnificente despejo con que subiste a las tablas rodeado de tu compañía y paseaste tu mirada por el teatro, y por tal teatro, momentos antes de hacer ostentación de tus palabras y sin el más mínimo golpe de emoción, creyera y que te vas a turbar ahora por la presencia de esos pocos hombres que somos nosotros." "—Pues ¿qué?, Sócrates —respondió Agatón—, ¿piensas por ventura que esté tomado de teatro hasta el extremo de desconocer que, para el inteligente, pocos sensatos son muy más de temer que multitud de insensatos?" "—No te trataría, por cierto, Agatón bellamente —me dijo haber replicado Sócrates— si pensara de tí, ni aun por opinión, semejante vulgaridad; pues sé de buen saber que si, por casualidad, te encon-

καὶ ἐκεῖ παρῆμεν καὶ ἦμεν τῶν πολλῶν· εἰ δὲ ἄλλοις ἐντύχοις σοφοῖς, τάχ᾽ ἂν αἰσχύνοιο αὐτούς, εἴ τι ἴσως οἴοιο αἰσχρὸν ὂν ποιεῖν· ἢ πῶς λέγεις;

D Ἀληθῆ λέγεις, φάναι.

Τοὺς δὲ πολλοὺς οὐκ ἂν αἰσχύνοιο, εἴ τι οἴοιο αἰσχρὸν ποιεῖν;

Καὶ τὸν Φαῖδρον ἔφη ὑπολαβόντα εἰπεῖν Ὦ φίλε Ἀγάθων, ἐὰν ἀποκρίνῃ Σωκράτει, οὐδὲν ἔτι διοίσει αὐτῷ ὁπῃοῦν τῶν ἐνθάδε ὁτιοῦν γίγνεσθαι, ἐὰν μόνον ἔχῃ ὅτῳ διαλέγηται, ἄλλως τε καὶ καλῷ. ἐγὼ δὲ ἡδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγομένου, ἀναγκαῖον δέ μοι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἐγκωμίου τῷ Ἔρωτι καὶ ἀποδέξασθαι παρ᾽ ἑνὸς ἑκάστου ὑμῶν τὸν λόγον· ἀποδοὺς οὖν ἑκάτερος τῷ θεῷ οὕτως ἤδη διαλεγέσθω.

Ἀλλὰ καλῶς λέγεις, ὦ Φαῖδρε, φάναι τὸν
E Ἀγάθωνα, καὶ οὐδέν με κωλύει λέγειν· Σωκράτει γὰρ καὶ αὖθις ἔσται πολλάκις διαλέγεσθαι.

Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν. δοκοῦσι γάρ μοι πάντες οἱ πρόσθεν εἰρηκότες οὐ τὸν θεὸν ἐγκωμιάζειν, ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαιμονίζειν τῶν ἀγαθῶν ὧν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος· ὁποῖος δέ
195 τις αὐτὸς ὢν ταῦτα ἐδωρήσατο, οὐδεὶς εἴρηκεν. εἷς δὲ τρόπος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελθεῖν οἷος οἵων[1] αἴτιος ὢν τυγχάνει περὶ

[1] οἷος οἵων Schanz: οἷος ὢν MSS.

traras con quienes te parecieran sabios tendrías en cuenta a esos, pocos y todo, muy más que a los muchos. Empero, no somos nosotros de esos pocos, puesto que nosotros estábamos allí presentes y con los muchos hacíamos número. Si, pues, te tropezases, por suerte, con otros sabios, tal vez ante ellos te ruborizaras caso de que creyeras salirte feamente las cosas. O ¿no es así?" "—Verdad dices", haber respondido Agatón. "—Mas en caso de no salirte las cosas bellamente ante los muchos, ¿te avergonzarías parecidamente?" Y me dijo Aristodemo haber tomado Fedro la palabra por semejante manera: "—Agatón querido, si te pones a responder a Sócrates nada le importará, resulte lo que resultare, el tema presente con tal de que, cual única condición, tenga con quién dialogar, cuanto más si es bello de ver. Que, por lo que a mí hace, me resulta delicioso oír dialogar a Sócrates; pero tengo ahora que preocuparme solícitamente por que se encomie al Amor y recibir de manos de vosotros vuestra palabra, de cada cual la suya. Denla, pues, cada uno de los dos a este dios y, en dándola que la hayáis dado, dialogad a vuestro talante." "—Bellamente dices, Fedro, haber contestado Agatón; ya nada me impide hablar, que para dialogar con Sócrates no han de faltarme multiplicadas ocasiones."

VI. — Palabras de Agatón

"—Quiero, ante todo, decir cómo debo hablar y hablar después. Porque, a mi parecer, todos los que antes de mí han tomado la palabra no tanto han encomiado a este dios cuanto han felicitado a los hombres por los bienes de que, para ellos, El es causa. Mas ni uno

οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ. οὕτω δὴ τὸν Ἔρωτα καὶ ἡμᾶς δίκαιον ἐπαινέσαι πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν, ἔπειτα τὰς δόσεις.

Φημὶ οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων Ἔρωτα, εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἰπεῖν, εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον. ἔστι δὲ κάλλιστος ὢν τοιόσδε. πρῶτον μὲν νεώτατος θεῶν, ὦ Φαῖδρε. μέγα δὲ τεκμήριον
B τῷ λόγῳ αὐτὸς παρέχεται, φεύγων φυγῇ τὸ γῆρας, ταχὺ ὂν δῆλον ὅτι· θᾶττον γοῦν τοῦ δέοντος ἡμῖν προσέρχεται. ὃ δὴ πέφυκεν Ἔρως μισεῖν καὶ οὐδ' ἐντὸς[1] πολλοῦ πλησιάζειν. μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστιν· ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελαζει. ἐγὼ δὲ Φαιδρῳ πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ, ὡς Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερός ἐστιν, ἀλλὰ φημὶ νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν καὶ ἀεὶ νέον, τὰ
C δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεούς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκῃ καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον· οὐ γὰρ ἂν ἐκτομαὶ οὐδὲ δεσμοὶ ἀλλήλων ἐγίγνοντο καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ βίαια, εἰ Ἔρως ἐν αὐτοῖς ἦν, ἀλλὰ φιλία καὶ εἰρήνη, ὥσπερ νῦν, ἐξ οὗ Ἔρως τῶν θεῶν βασιλεύει. νέος μὲν οὖν ἐστί, πρὸς δὲ τῷ νέῳ ἁπαλός· ποιητοῦ δ' ἔστιν ἐνδεὴς οἷος ἦν Ὅμηρος πρὸς τὸ ἐπιδεῖξαι θεοῦ ἁπαλότητα.
D Ὅμηρος γὰρ Ἄτην θεόν τέ φησιν εἶναι καὶ

[1] οὐδ' ἐντὸς Stob.: οὐ δόντος, οὐδ' ὄντος MSS.

solo dijo que por ser el que es nos hace tales dones. Y, con todo, solamente hay una manera correcta de alabar algo, sea lo que fuere: decir palabra por palabra que aquel de quien se habla es, por ser él en sí tal o cual, causa de tales o cuales efectos. Según esto, pues, es de justicia que alabemos al Amor primero y ante todo por lo que él es y después por sus dones. Y así digo que, si bien es cierto ser todos los dioses bienaventurados, y si además es lícito decirlo sin provocar la envidia vengadora de ninguno de ellos,* es Amor el más bienaventurado de todos, por ser entre todos el mejor y el más bello. Y es el más bello por estos motivos, de entre los cuales, Fedro, cuento como primero el de ser *el más joven de los dioses.* Gran testimonio ofrece él mismo a la razón cuando huye a todo huir de la vejez y eso que, evidentemente, es la vejez bien veloz, que se nos echa encima más de prisa de lo que fuera menester. Pues a Amor viénele de natural odiarla y ni de lejos se acerca a ella; bien al contrario, Amor es joven y con jóvenes siempre está, que bien y bellamente dicen unas palabras antiguas que lo semejante anda siempre con su semejante. Mas conviniendo en muchas cosas con Fedro, no convengo en eso de que Amor sea más antiguo que Cronos y Jápeto; afirmo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre joven. En cuanto a aquellas cosas que, según los dichos de Homero y Parménides, y suponiendo que dijeran verdad, pasaron antiguamente entre los dioses, acontecieron no bajo imperio de Amor, sino bajo el de Necesidad la inflexible; porque no hubiese habido ni castraciones ni aprisionamientos de unos por otros ni muchas otras violencias* si Amor hubiera estado entre ellos: uniéranlos más bien amistad y concordia, como

ἁπαλήν—τοὺς γοῦν πόδας αὐτῆς ἁπαλοὺς εἶναι—λέγων

τῆς μένθ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδεος
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει.

καλῷ οὖν δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἁπαλότητα ἀποφαίνειν, ὅτι οὐκ ἐπὶ σκληροῦ βαίνει, ἀλλ' ἐπὶ
E μαλθακοῦ. τῷ αὐτῷ δὴ καὶ ἡμεῖς χρησώμεθα τεκμηρίῳ περὶ Ἔρωτα ὅτι ἁπαλός. οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς βαίνει οὐδ' ἐπὶ κρανίων, ἅ ἐστιν οὐ πάνυ μαλακά, ἀλλ' ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ. ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἵδρυται, καὶ οὐκ αὖ ἑξῆς ἐν πάσαις ταῖς ψυχαῖς, ἀλλ' ᾗτινι ἂν σκληρὸν ἦθος ἐχούσῃ ἐντύχῃ, ἀπέρχεται, ᾗ δ' ἂν μαλακόν, οἰκίζεται. ἁπτόμενον οὖν ἀεὶ καὶ ποσὶ καὶ πάντῃ ἐν μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτά-
196 των, ἁπαλώτατον ἀνάγκη εἶναι. νεώτατος μὲν δή ἐστι καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος: οὐ γὰρ ἂν οἷός τ' ἦν πάντῃ περιπτύσσεσθαι οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς καὶ εἰσιὼν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιών, εἰ σκληρὸς ἦν. συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ἰδέας μέγα τεκμήριον ἡ εὐσχημοσύνη, ὃ δὴ διαφερόντως ἐκ πάντων ὁμολογουμένως Ἔρως ἔχει· ἀσχημοσύνῃ γὰρ καὶ Ἔρωτι πρὸς ἀλλήλους ἀεὶ πόλεμος. χρόας δὲ κάλλος ἡ κατ'
B ἄνθη δίαιτα τοῦ θεοῦ σημαίνει· ἀνανθεῖ γὰρ καὶ ἀπηνθηκότι καὶ σώματι καὶ ψυχῇ καὶ ἄλλῳ ὁτῳοῦν οὐκ ἐνίζει Ἔρως, οὗ δ' ἂν εὐανθής τε καὶ εὐώδης τόπος ᾖ, ἐνταῦθα καὶ ἵζει καὶ μένει.

sucede ahora desde que sobre todos los dioses reina Amor. Es, pues, joven; y, además de joven, *delicado*. Haría falta un poeta como Homero para poner en su punto la delicadeza de este dios. Porque al decir Homero que Até* es diosa y a la vez delicada —que lo eran sus pies—, lo dice por estas palabras: *"Son por cierto sus pies delicados, que en tierra no los posa, que los hace más bien caminar sobre humanas cabezas"*, que para declarar en palabras la delicadeza bella es, a mi parecer, esta razón de que no pone sus plantas sobre duro, sino sobre suave. Pues bien: de esta misma razón echamos mano para mostrar que Amor es delicado, porque no posa sus pies sobre tierra ni siquiera sobre cráneos, que no son por cierto cosa demasiado suave; sino que los pone sobre lo más suave de los seres y en lo más suave hace su morada, ya que pone casa en las costumbres y en las almas de dioses y de hombres; y no en todas las almas por igual, pues si se encuentra con alguna de rudas costumbres se marcha; con las de suaves, por el contrario, como en su casa se queda. Si, pues, está de continuo por pies y por todas partes en contacto con lo más suave de los más suaves, necesario es de toda necesidad que sea él mismo suave por superlativa manera. Es el más joven, es el más delicado; y, además, *flexible de rasgos*, que si fuesen rígidos no le fuera posible plegarse y replegarse de mil maneras para así hacer pasar tan secretas su entrada primero y su salida de las almas. De la *flexibilidad* y *proporción de sus rasgos* gran testimonio nos da su belleza de figura, en la cual, por universal asentimiento, sobresale Amor; que entre Amor y fealdad hay guerra sin treguas. Y de la *belleza de su tez* la estancia de este dios entre las flores servirá de

Περὶ μὲν οὖν κάλλους τοῦ θεοῦ καὶ ταῦθ'
ἱκανὰ καὶ ἔτι πολλὰ λείπεται, περὶ δὲ ἀρετῆς Ἔρω-
τος μετὰ ταῦτα λεκτέον, τὸ μὲν μέγιστον ὅτι
Ἔρως οὔτ' ἀδικεῖ οὔτ' ικεῖται οὔθ' ὑπὸ θεοῦ
οὔτε θεόν, οὔθ' ὑπ' ἀνι 'που οὔτε ἄνθρωπον.
οὔτε γὰρ αὐτὸς βίᾳ πάσχει, εἴ τι πάσχει· βία γὰρ
C Ἔρωτος οὐχ ἅπτεται· οὔτε ποιῶν ποιεῖ· πᾶς γὰρ
ἑκὼν Ἔρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ, ἃ δ' ἂν ἑκὼν ἑκόντι
ὁμολογήσῃ, φασὶν "οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι"
δίκαια εἶναι. πρὸς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ σωφροσύνης
πλείστης μετέχει. εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφρο-
σύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἔρωτος
δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι· εἰ δὲ ἥττους,
κρατοῖντ' ἂν ὑπὸ Ἔρωτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν
δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἔρως διαφερόντως
ἂν σωφρονοῖ. καὶ μὴν εἴς γε ἀνδρείαν Ἔρωτι
D "οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται." οὐ γὰρ ἔχει Ἔρωτα
Ἄρης, ἀλλ' Ἔρως Ἄρη, Ἀφροδίτης, ὡς λόγος·
κρείττων δὲ ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου· τοῦ δ' ἀνδρειο-
τάτου τῶν ἄλλων κρατῶν πάντων ἂν ἀνδρειότατος
εἴη. περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης
καὶ ἀνδρείας τοῦ θεοῦ εἴρηται, περὶ δὲ σοφίας
λείπεται· ὅσον οὖν δυνατόν, πειρατέον μὴ ἐλλείπειν.
καὶ πρῶτον μέν, ἵν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν
τέχνην τιμήσω ὥσπερ Ἐρυξίμαχος τὴν αὑτοῦ,
E ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον
ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, "κἂν ἄμουσος
ᾖ τὸ πρίν," οὗ ἂν Ἔρως ἅψηται. ᾧ δὴ πρέπει
ἡμᾶς μαρτυρίῳ χρῆσθαι, ὅτι ποιητὴς ὁ Ἔρως

1 *Alcidamas:* Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, II9, 1406 a. 2) SÓF. *Tyest.*, fg. 235. 3) EURIP. *Esteneb.*, fg. 663.

indicio, puesto que no mora Amor en cosa alguna, ni en cuerpo ni en almas, desflorados y marchitos; se queda, por el contrario, de asiento en lugares bien floridos y bien perfumados y de ellos hace su morada. Sobre la belleza, pues, de este dios baste con lo dicho, aunque muy más se queda aún por decir. Y hablemos ahora de las *virtudes de Amor*, de las cuales una y la mayor es la de que no puede ni *hacer injuria* a dios alguno ni *recibirla* de ninguno, ni hacerla a hombre ni de hombre alguno recibirla, porque, supuesto que de algo pueda padecer Amor, de violencia no padece, que violencia no puede ni tocar a Amor. Ni al hacer sus obras Amor hace violencia, puesto que todos se someten en todo y de buen grado a Amor; ahora bien, convenios libres entre libres son justos, y así lo dicen *"esas Reinas de la Ciudad que son las Leyes"*.[1] Empero, además de la justicia, Amor participa en grande de la *continencia;* porque si de común consentimiento es propio de la continencia dominar sobre deleites y apasionamientos, no hay deleite mayor que el del Amor; así que, por ser menores los otros, serían dominados por Amor —y el Amor dueño y señor—, y por enseñorearse Amor de deleites y apasionamientos fuera en distinguida manera continente. En cuanto a *valentía, "ni Marte mismo puede enfrentarse con Amor"*,[2] que no es Marte quien puede a Amor, sino sobre Marte puede Amor, el amor de Venus, como se cuenta. Ahora bien: el dominador es más fuerte que el dominado; así que el que puede al valiente entre todos los valientes será valiente por insuperable manera. Quede dicho, con esto, acerca de la justicia, continencia y valentía de este dios; réstanos hablar de su sabiduría, que, en cuanto sea posible, voy a procurar que nada falte. Y,

ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ
197 μουσικήν· ἃ γάρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὔτ' ἂν ἑτέρῳ δοίη οὔτ' ἂν ἄλλον διδάξειε. καὶ μὲν δὴ τήν γε τῶν ζῴων ποίησιν πάντων τίς ἐναντιώσεται μὴ οὐχὶ Ἔρωτος εἶναι σοφίαν, ᾗ γίγνεταί τε καὶ φύεται πάντα τὰ ζῷα; ἀλλὰ τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν οὐκ ἴσμεν, ὅτι οὗ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη, οὗ δ' ἂν Ἔρως μὴ ἐφάψηται, σκοτεινός; τοξικήν γε μὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν Ἀπόλλων ἀνεῦρεν ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος, ὥστε καὶ οὗτος Ἔρωτος ἂν εἴη μαθητής, καὶ
B Μοῦσαι μουσικῆς καὶ Ἥφαιστος χαλκείας καὶ Ἀθηνᾶ ἱστουργίας καὶ Ζεὺς "κυβερνᾶν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων." ὅθεν δὴ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἔρωτος ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους· αἴσχει γὰρ οὐκ ἔπι Ἔρως· πρὸ τοῦ δέ, ὥσπερ ἐν ἀρχῇ εἶπον, πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς Ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονε καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.

C Οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, Ἔρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι. ἐπέρχεταί δέ μοί τι καὶ ἔμμετρον εἰπεῖν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ποιῶν

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην
νηνεμίαν,—ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει·

---

1 La palabra *poietés* se toma aquí en el sentido amplio de *producción* o invención cualitativa (poiótes, poiós). Véase 205, B. C.
2 HOM. *Iliad.*, II.827, I.72; Cf. 190 E. 3) *Parmenid.* (Diels 2,123). 4) *Odis.*, V. 391.

ante todo —a fin de hacer yo también a mi arte el debido acatamiento, cual lo hizo Eryxímaco a la suya—, es este dios *poeta tan sabio* que aun a otros hace poetas, porque, apenas son tocados de Amor, todos, *"aunque fueran antes negados a las Musas"*,[3] renacen poetas. Y de este testimonio podemos echar mano para mostrar que Amor es, en resumen, poeta excelso aun en toda producción poética de orden musical, ya que lo que uno no tiene o no sabe no hay manera de que lo dé o enseñe a otro. Pues ¿y quién se atreverá a negar que la producción de toda clase de formas de vida[1] no provenga de la sabiduría de Amor por la que todos los animales se engendran y nacen? Mas, por lo que hace al ejercicio de las artes, ¿no sabemos de buen saber que quien tuvo por maestro a este dios llega a bien asentada en razón y esplendorosa fama; y que, por el contrario, se queda en la oscuridad quien no fué tocado de Amor? Que así, teniendo por guías a Deseo y a Amor, fué como inventó Apolo la flechería, la medicina[2] y el arte adivinatoria, siendo por este motivo Apolo discípulo de Amor, cual lo son parecidamente de El en la música las Musas, en la metalurgia Vulcano, Atenea en el arte textil y Júpiter en *"el gobierno de dioses y de hombres"*.[3] Por lo cual, desde que Amor nació, andan de otra manera las cosas de los dioses, claro está que por manera de Belleza, puesto que Amor no va a asentarse sobre fealdad; cuando anteriormente, como se dijo al principio, durante el reinado de Necesidad, pasaban a los dioses cosas terribles y muchas. Y como se cuenta, lo cuento. Empero, desde que nació este dios y en virtud del amor hacia lo bello, tanto para dioses como para hombres todas las cosas se trocaron en buenas. Y, según

D οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος
δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων
πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν
θυσίαις γιγνόμενος ἡγεμών· πρᾳότητα μὲν πορί-
ζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας,
ἄδωρος δυσμενείας· ἵλεως ἀγανός·[1] θεατὸς σοφοῖς,
ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοί-
ροις· τρυφῆς, ἁβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἱμέρου,
πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν·
E ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πότῳ,[2] ἐν λόγῳ κυβερνήτης,
ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος,
συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμὼν
κάλλιστος καὶ ἄριστος, ᾧ χρὴ ἕπεσθαι πάντα
ἄνδρα ἐφυμνοῦντα καλῶς, ᾠδῆς μετέχοντα ἣν
ᾄδει θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων
νόημα.

Οὗτος, ἔφη, ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Φαῖδρε, τῷ
θεῷ ἀνακείσθω, τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς
μετρίας, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων.

198 Εἰπόντος δὲ τοῦ Ἀγάθωνος πάντας ἔφη ὁ
Ἀριστόδημος ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς
πρεπόντως τοῦ νεανίσκου εἰρηκότος καὶ αὑτῷ καὶ
τῷ θεῷ. τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν βλέψαντα εἰς
τὸν Ἐρυξίμαχον, Ἆρά σοι δοκῶ, φάναι, ὦ παῖ
Ἀκουμενοῦ, ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι, ἀλλ' οὐ
μαντικῶς ἃ νῦν δὴ ἔλεγον εἰπεῖν, ὅτι Ἀγάθων
θαυμαστῶς ἐροῖ, ἐγὼ δ' ἀπορήσοιμι;

Τὸ μὲν ἕτερον, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, μαντικῶς
B μοι δοκεῖς εἰρηκέναι, ὅτι Ἀγάθων εὖ ἐρεῖ· τὸ δὲ
σὲ ἀπορήσειν, οὐκ οἶμαι.

[1] ἀγανὸς Usen.: ἀγαθὸς MSS. · ἀγαθοῖς Stob.
[2] πότῳ Bury: πόθῳ MSS.

esto, me parece, Fedro, que por ser Amor el primero en superlativas belleza y bondad, es causa, precisamente por ello, para los demás de semejantes efectos. Y me da por deciros en medido verso algo de lo que este dios hace, que él es quien pone

paz en los hombres, y en el mar bonanza;
ni un soplo de viento en los vientos,
y para las penas sueño en lecho."[4]

El nos llena a rebosar de mutua intimidad, vaciándonos de extrañeza mutua; El es quien hace nos reunamos en juntas cual la presente, haciéndose El mismo guía en las fiestas, en los coros y en los sacrificios. Proveedor de dulzura, desterrador de dureza; amigo de dar benevolencia, nunca dador de malevolencia; condescendiente, benigno, espectáculo para sabios, amable a los dioses, deseado por los infortunados, poseído por los afortunados; padre de la delicadeza, de la ternura, de la elegancia, de las gracias, de los anhelos y apetencias; cuidadoso de los buenos, descuidado de los malos; en penalidades, temores, festines y discursos piloto, abanderado, asistente y salvador de salvadores; de los dioses todos y de los hombres gala; el mejor y más bello de los directores, al que es preciso siga en sus himnos todo varón que tome parte en aquella Oda que Amor entona y con la encanta las mentes de los dioses todos y de todos los hombres. Tal es la palabra —dijo* oh, Fedro, que dedico a este dios; y, en cuanto estuvo en mi mano repartirla, entre regocijada y cuidadosamente medida." En el mismo punto en que terminó de hablar Agatón, me dijo Aristodemo que todos los presentes rompieron en aclamaciones del jovenzuelo que había hablado de manera tan acomodada a sí y al dios,

Καὶ πῶς, ὦ μακάριε, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, οὐ μέλλω ἀπορεῖν καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλος ὁστισοῦν, μέλλων λέξειν μετὰ καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον ῥηθέντα; καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δ' ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων; ἐπεὶ ἔγωγε ἐνθυμούμενος, ὅτι αὐτὸς οὐχ οἷός τ' ἔσομαι οὐδ'
C ἐγγὺς τούτων οὐδὲν καλὸν εἰπεῖν, ὑπ' αἰσχύνης ὀλίγου ἀποδρὰς ᾠχόμην, εἴ πῃ εἶχον. καὶ γάρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκεν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὁμήρου ἐπεπόνθη· ἐφοβούμην μή μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῇ ἀφωνίᾳ ποιήσειε. καὶ ἐνενόησα τότε ἄρα καταγέλαστος ὤν, ἡνίκα ὑμῖν ὡμολόγουν ἐν τῷ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσεσθαι
D τὸν Ἔρωτα καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πράγματος, ὡς ἔδει ἐγκωμιάζειν ὁτιοῦν. ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾤμην δεῖν τἀληθῆ λέγειν περὶ ἑκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγομένους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ ἐρῶν, ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν [τοῦ ἐπαινεῖν ὁτιοῦν].[1] τὸ δὲ ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν
E ὁτιοῦν, ἀλλὰ τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ᾖ οὕτως ἔχοντα ἐάν

[1] τοῦ . . . ὁτιοῦν secl. Badham. Fort. τοῦ πράγματος. Cf. supra, οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πρ.

y que Sócrates, mirando Eryxímaco, dijo: "—¿Te parece aún, hijo de Acumeno, que no tenía por qué temer y que no dije más bien con previsión de adivino lo que entonces dije: que Agatón, hablando, estaría maravilloso y yo en aprietos?" "En eso de que Agatón hablaría bellamente —me dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco—, hablaste, a mi parecer, como adivino; mas no me creo eso de tus apuros." "—Y ¿cómo, Eryxímaco feliz —haber contestado Sócrates—, no voy yo a apurarme y otro cualquiera teniendo que hablar inmediatamente después de palabras tan surtida y bellamente dichas? Y aunque entre ellas no hayan sido todas por igual admirables, ¿quién no se sintió arrebatado, al escuchar las postreras, por la belleza de los epítetos y por la fluidez de las frases? Así que, al pensar en mi ánima que no voy a poder decir ni de lejos algo tan bello, de vergüenza hubiera salido escapado hace un instante, si hubiera podido hacerlo; porque este discurso me trajo a la memoria lo de Gorgias y me pasó de verdad lo que refiere Homero: temí que, al terminar su discurso, enviara Agatón contra el mío la cabeza de Gorgias, el orador potente en palabras, y me convirtiese en piedra muda. Y entonces me vino a la memoria que estaba haciendo el ridículo, puesto que convine en tomar parte con vosotros para encomiar al Amor, y aun afirmé sentirme fuerte en cosas de amor, cuando en verdad ni siquiera sé de buen saber cómo se debe componer para cada cosa su propio encomio. Que, por cierto, creía en mi ignorancia que para encomiar algo había que decir la verdad, y además una verdad que le perteneciera, y, de entre tales verdades, escogiendo las más bellas, disponerlas de la manera más apropiada. Y, según esto, me hacía gran-

τε μή· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα. προὐρρήθη γάρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει,[1] οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται. διὰ ταῦτα δή, οἶμαι, πάντα λόγον κινοῦντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι, καί φατε αὐτὸν τοιοῦτόν τε εἶναι καὶ τοσούτων αἴτιον, ὅπως ἂν φαίνηται ὡς
199 κάλλιστος καὶ ἄριστος, δῆλον ὅτι τοῖς μὴ γιγνώσκουσιν—οὐ γάρ που τοῖς γε εἰδόσι—καὶ καλῶς γ' ἔχει καὶ σεμνῶς ὁ ἔπαινος. ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ οὐκ ᾔδη τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου, οὐδ' εἰδὼς ὑμῖν ὡμολόγησα καὶ αὐτὸς ἐν τῷ μέρει ἐπαινέσεσθαι. ἡ γλῶσσα οὖν ὑπέσχετο, ἡ δὲ φρὴν οὔ· χαιρέτω δή. οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον· οὐ γὰρ
B ἂν δυναίμην· οὐ μέντοι ἀλλὰ τά γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἐμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω. ὅρα οὖν, ὦ Φαῖδρε, εἴ τι καὶ τοιούτου λόγου δέῃ, περὶ Ἔρωτος τἀληθῆ λεγόμενα ἀκούειν, ὀνόμασι δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτῃ ὁποία δὴ ἄν τις τύχῃ ἐπελθοῦσα.

Τὸν οὖν Φαῖδρον ἔφη καὶ τοὺς ἄλλους κελεύειν λέγειν, ὅπῃ αὐτὸς οἴοιτο δεῖν εἰπεῖν, ταύτῃ.

Ἔτι τοίνυν, φάναι, ὦ Φαῖδρε, πάρες μοι Ἀγάθωνα σμίκρ' ἄττα ἐρέσθαι, ἵνα ἀνομολογησάμενος παρ' αὐτοῦ οὕτως ἤδη λέγω.

C Ἀλλὰ παρίημι, φάναι τὸν Φαῖδρον, ἀλλ' ἐρώτα. μετὰ ταῦτα δὴ τὸν Σωκράτη ἔφη ἐνθένδε ποθὲν ἄρξασθαι.

[1] δόξει Steph.: δόξῃ MSS.

des ilusiones de que iba a hablar bien y bellamente, puesto que sabía de buen saber cómo alabar según verdad. Mas ahora, por lo que parece, no es éste el procedimiento de ensalzar bellamente, sino el de acumular sobre una cosa lo más grande y lo más bello, convéngale o no, y aun si no le viene bien, nada importa. Tal parece como si nos hubiéramos apalabrado para aparentar que encomiamos al Amor y no para sencillamente encomiarlo; y por esto, según creo, no dejáis palabra por mover, y todas a la cuenta del Amor, y decis que es tal cual y causa de tales y cuales cosas, de manera que llegue a aparecer —es claro que a los ojos de los ignorantes, no naturalmente de los conocedores— cual superlativamente bueno y bello, y os creéis que así resulta la alabanza reverente y bella. Mas yo no sabía que tal fuera el modo de ensalzar y, sin caer en cuenta de ello, me avine a tomar parte con vosotros. *"Lo prometió la lengua, no la mente";** despedíos, pues, de que encomie a Amor por semejante estilo, que no podría. Si, pues, aceptáis, diré de buen grado lo que me pareciere verdad, y lo diré a mi manera, no a la de vuestros discursos, para así no caer en ridículo. Mira, pues, Fedro, si te contenta tal estilo de discurso y tener que oír lo que, según verdad, diga del Amor, dejando que los términos y la colocación de las frases vengan según el paso de la suerte." Y me dijo Aristodemo haber respondido Fedro y los demás que hablase por la manera que él tuviera por conveniente. "—Así, pues —haber dicho Sócrates—, permíteme, Fedro, que pregunte a Agatón una insignificancia para que, una vez avenidos en ella, pueda decir mi palabra." "—Concedido —haber respondido Fedro—; pregunta." Después de lo cual —me refirió

Καὶ μήν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγήσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδεῖξαι ὁποῖός τίς ἐστιν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ταύτην τὴν ἀρχὴν πάνυ ἄγαμαι. ἴθι οὖν μοι περὶ Ἔρωτος, ἐπειδὴ καὶ τἆλλα καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς διῆλθες οἷός
D ἐστι, καὶ τόδε εἰπέ· πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινὸς ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστι—γελοῖον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα, εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρὸς ἢ πατρός—ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἆρα ὁ πατήρ ἐστι πατὴρ τινὸς ἢ οὔ; εἶπες ἂν δήπου μοι, εἰ ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἔστιν υἱέος γε ἢ θυγατρὸς ὁ πατὴρ πατήρ· ἢ οὔ;

Πάνυ γε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα.

Οὐκοῦν καὶ ἡ μήτηρ ὡσαύτως; Ὁμολογεῖσθαι καὶ τοῦτο.

E Ἔτι τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀπόκριναι ὀλίγῳ πλείω, ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὃ βούλομαι. εἰ γὰρ ἐροίμην, τί δέ; ἀδελφός, αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, ἔστι τινὸς ἀδελφὸς ἢ οὔ; Φάναι εἶναι.

Οὐκοῦν ἀδελφοῦ ἢ ἀδελφῆς; Ὁμολογεῖν.

Πειρῶ δή, φάναι, καὶ τὸν ἔρωτα εἰπεῖν. ὁ Ἔρως ἔρως ἐστιν οὐδενὸς ἢ τινός;

200 Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.

Τοῦτο μὲν τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, φύλαξον παρὰ σαυτῷ μεμνημένος ὅτου· τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου, οὗ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὔ;

Πάνυ γε, φάναι.

Aristodemo— comenzó Sócrates a hablar por semejante manera: "—Por cierto, Agatón querido, que me pareció dabas a tus razones conveniente principio cuando dijiste que; ante todo y sobre todo, era menester mostrar quién es y qué tal es el Amor, y sólo después sus obras. Principio muy de admirar. Y puesto que por tan bellas y magnificentes palabras has descrito quién es y qué tal es el Amor, dime, además de lo ya dicho, lo siguiente: ¿Amor es, por ser tal, amor *de* algo o *de* nada? Y no pregunto si Amor es amor de padre o de madre —que sería pregunta ridícula ésa de si Amor es amor de padre o de madre—, sino cual si preguntara acerca de *padre*, si padre es ser padre de alguien o no, que de seguro me respondieras, caso de querer contestar bellamente, que ser padre es serlo o de hijo o de hija. ¿No es así?" "—Enteramente", respondió Agatón. "—¿Y lo mismo habría que decir respecto de ser madre?" "—Concedido igualmente." "—Pues bien —me dijo Aristodemo haber continuado Sócrates—, respóndeme a algunas cositas más para que veas adónde voy. Si preguntara: pues ¿qué?, hermano por ser precisamente hermano, ¿es ser hermano de alguien o no?" "—Es serlo de alguien", dijo Agatón. "—Y serlo de hermano o de hermana." "—Concedido." "—Intenta, pues —dijo Sócrates—, aplicar esto mismo al Amor. ¿Es Amor amor hacia nadie o hacia alguien?" "—Lo es hacia alguien, bien seguro." "—Pues guarda cuidadosamente esta afirmación y no se te vaya de la memoria; mas, por ahora, respóndeme a estotro: ¿ansía el Amor aquello que es objeto de amor o no?" "—Y mucho, por cierto", respondió.

"—Y ¿cuándo ansía y ama lo ansiado y amado: cuando lo posee o cuando no lo posee?"

Πότερον ἔχων αὐτὸ οὗ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἶτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων;

Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός γε, φάναι.

Σκόπει δή, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος
B εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ
ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεὲς ᾖ;
ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὦ Ἀγάθων, ὡς
ἀνάγκη εἶναι· σοὶ δὲ πῶς;

Κἀμοί, φάναι, δοκεῖ.

Καλῶς λέγεις. ἆρ᾽ οὖν βούλοιτ᾽ ἄν τις μέγας ὢν μέγας εἶναι, ἢ ἰσχυρὸς ὢν ἰσχυρός;

Ἀδύνατον ἐκ τῶν ὡμολογημένων.

Οὐ γάρ που ἐνδεὴς ἂν εἴη τούτων ὅ γε ὤν.

Ἀληθῆ λέγεις.

Εἰ γὰρ καὶ ἰσχυρὸς ὢν βούλοιτο ἰσχυρὸς εἶναι,
φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ταχὺς ὢν ταχύς, καὶ
ὑγιὴς ὢν ὑγιής—ἴσως γὰρ ἄν τις ταῦτα οἰηθείη
C καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, τοὺς ὄντας τε τοιούτους
καὶ ἔχοντας ταῦτα τούτων ἅπερ ἔχουσι καὶ ἐπι-
θυμεῖν, ἵν᾽ οὖν μὴ ἐξαπατηθῶμεν, τούτου ἕνεκα
λέγω—τούτοις γάρ, ὦ Ἀγάθων, εἰ ἐννοεῖς, ἔχειν
μὲν ἕκαστα τούτων ἐν τῷ παρόντι ἀνάγκη ἃ
ἔχουσιν, ἐάν τε βούλωνται ἐάν τε μή, καὶ τούτου
γε δήπου τίς ἂν ἐπιθυμήσειεν; ἀλλ᾽ ὅταν τις
λέγῃ ὅτι ἐγὼ ὑγιαίνων βούλομαι καὶ ὑγιαίνειν,
καὶ πλουτῶν βούλομαι καὶ πλουτεῖν, καὶ ἐπιθυμῶ
αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω, εἴποιμεν ἂν αὐτῷ ὅτι σύ,
D ὦ ἄνθρωπε, πλοῦτον κεκτημένος καὶ ὑγίειαν καὶ
ἰσχὺν βούλει καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα
κεκτῆσθαι, ἐπεὶ ἐν τῷ γε νῦν παρόντι, εἴτε βούλει
εἴτε μή, ἔχεις· σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτ
ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις ἢ τόδε,

"—Según todas las apariencias, cuando no lo posee", dijo Agatón.

"—Considera, pues —continuó Sócrates—, si en vez de "según todas las apariencias" no habrá que decir que "por necesidad" el ansioso ansía lo que no tiene o que si lo posee ya no está en ansias; que a mí, Agatón, me parece admirablemente el que por necesidad sea así. Y a ti, ¿cómo te lo parece?" "—Como a ti", respondió. "—Y dices bellamente, porque si uno es ya grande, ¿le van a entrar ganas de ser grande, y si es fuerte las de ser fuerte?" "—Imposible, según lo convenido."

"—Y esto porque no va uno a estar falto de lo que está teniendo." "—Verdad dices." "—Porque —continuó diciendo Sócrates— si estando fuerte tuviese uno todavía ganas de ser fuerte, y siendo veloz las de ser veloz, y las de ser sano estándolo ya... —y porque tal vez alguno piense, en estos y parecidos casos, que los que están siendo y poseyendo tales o cuales cosas todavía ansían lo mismo que poseen, para que en esto no erremos, por esto repito—, pues si piensas, Agatón, que los que de presente están en posesión de estas cosas las tienen que tener por necesidad, tanto que las quieran como que no, ¿podrán todavía a alguno entrarle ganas de alguna de ellas? Mas cuando alguno dijese: "Estoy sano y quiero sanar, y estoy rico y quiero ser rico; ansío, pues, lo mismo que tengo", le responderíamos que:

"Tú, hombre, tienes riquezas, salud y fuerzas, mas lo que quieres es asegurar para el porvenir la posesión de todas estas cosas, puesto que ahora, de presente, quiéraslo o no, las tienes." Mira, pues, si cuando dices que "ansío por lo mismo que de presente

ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι· ἄλλο τι ὁμολογοῖ ἄν; Συμφάναι ἔφη τὸν Ἀγάθωνα.

Εἰπεῖν δὴ τὸν Σωκράτη, Οὐκοῦν τοῦτό γ' ἐστὶν ἐκείνου ἐρᾶν, ὃ οὔπω ἕτοιμον αὐτῷ ἐστὶν οὐδὲ ἔχει, τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σῳζόμενα καὶ ἀεὶ[1] παρόντα;

Πάνυ γε, φάναι.

E Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;

Πάνυ γ', εἰπεῖν.

Ἴθι δή, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ;

Ναί, φάναι.

201 Ἐπὶ δὴ τούτοις ἀναμνήσθητι τίνων ἔφησθα ἐν τῷ λόγῳ εἶναι τὸν Ἔρωτα· εἰ δὲ βούλει, ἐγώ σε ἀναμνήσω. οἶμαι γάρ σε οὑτωσί πως εἰπεῖν, ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχρῶν γάρ οὐκ εἴη ἔρως. οὐχ οὑτωσί πως ἔλεγες;

Εἶπον γάρ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα.

Καὶ ἐπιεικῶς γε λέγεις, ὦ ἑταῖρε, φάναι τὸν Σωκράτη· καὶ εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἴσχους δ' οὔ; Ὡμολόγει.

B Οὐκοῦν ὡμολόγηται, οὗ ἐνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾶν;

[1] καὶ ἀεὶ Bury: καὶ μοι MSS.

tengo", no dices esto sino estotro: "Quiero asegurar para el futuro lo que de presente tengo." ¿Convendrías o no en esto?"

Y me dijo Aristodemo haber asentido Agatón y continuado diciendo Sócrates:

"—Así, pues, respecto de aquello que o no está aún hecho o no se posee, se amará precisamente eso de poseerlo a salvo en el porvenir y tenerlo ya presente por siempre jamás."

Lo admitió Agatón del todo. "—Así, pues, este tal y cualquier otro de los ansiosos ansía o lo que no está todavía terminado y listo o lo que no tiene a mano; y hacia estas cosas —hacia lo que uno no tiene, hacia lo que uno no es, hacia lo que a uno le falta— van las ansias y hacia ellas va el Amor." A todo asintió Agatón.

"—Tente, pues —me dijo Aristodemo haber dicho en este punto Sócrates— y reafirmémonos una vez más en lo admitido: primero, ¿el Amor lo es hacia algunas cosas?; segundo, ¿y hacia aquellas precisamente que el Amor note a faltar?" "—Así es", dijo. "—Además, pues, de éstas recuérdate qué otras dijiste en tu discurso ser objetos del Amor; y, si lo quieres, yo te las recordaré. Creo que, más o menos, dijiste que por el amor a las cosas bellas se les arreglaron las suyas a los dioses, que hacia las feas no hay amor. ¿No lo dijiste así, más o menos?" "—Lo dije", respondió Agatón.

"—Y lo dijiste, por cierto, discretamente, compañero —añadió Sócrates.

Y si esto es así, el Amor sería Amor de la belleza y no de la fealdad." "1Convenido." "—¿Y no convinimos parecidamente en que se ama lo que a uno

Ναί, εἰπεῖν.

Ἐνδεὴς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος.

Ἀνάγκη, φάναι.

Τί δέ; τὸ ἐνδεὲς κάλλους καὶ μηδαμῇ κεκτημένον κάλλος ἆρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι;

Οὐ δῆτα.

Ἔτι οὖν ὁμολογεῖς Ἔρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;

Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν Κινδυνεύω, ὦ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.

C Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὦ Ἀγάθων. ἀλλὰ σμικρὸν ἔτι εἰπέ· τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι;

Ἔμοιγε.

Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλά, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεὴς εἴη.

Ἐγώ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ λέγεις.

Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὦ φιλούμενε

D Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

Καὶ σὲ μέν γε ἤδη ἐάσω· τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὅν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά, καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου, ἣ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν—ὃν οὖν ἐκείνη ἔλεγε λόγον πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν

le falta y no tiene aún?" "—Sí", dijo Agatón. "—Luego el Amor está falto de belleza y no la posee." "—Así es por necesidad", dijo. "—Pues bien: ¿dirás que es bello lo que de belleza esté falto y en ninguna manera la posea?"

"—¡No, por cierto." "—Y si es así, ¿concederás todavía que sea bello el Amor?" Y me dijo Aristodemo haber respondido Agatón: "—Estoy a un paso, Sócrates, de no entender ni palabra de lo que antes dije."

"—Con todo, lo dijiste bellamente, Agatón —respondió Sócrates—; mas contéstame aún a esto poco: ¿no te parece que las cosas buenas son de vez cosas bellas?"

"—Me lo parece." "—Si, pues, el Amor está falto de lo bello, y lo bueno es de vez bello, ¿estará igualmente falto de lo bueno?" "—Sócrates —respondió Agatón—, no puedo resistirte con palabras: sean, pues, las cosas como tú las dices."

"—A la verdad es a lo que no puedes resistir con palabras, amado Agatón —dijo Sócrates—, que resistir a Sócrates no es por cierto cosa difícil. A ti, pues, te voy a dejar ya en paz."

I. — Palabras de Sócrates

"—Os referiré, pues, unas palabras que acerca del Amor oí en cierta ocasión de boca de una mujer mantinea, Diótima, sabia en éstas y otras muchas cosas, cual en retardar para los atenienses por diez años y mediante ciertos sacrificios el azote de la peste;* ella fué mi maestra en cosas de amor. Intentaré, pues, relataros las palabras que me dijo, partiendo de lo que

ὡμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμ-
αυτοῦ, ὅπως ἂν δύνωμαι. δεῖ δή, ὦ Ἀγάθων,
E ὥσπερ σὺ διηγήσω, διελθεῖν αὐτὸν πρῶτον, τίς
ἐστιν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ.
δοκεῖ οὖν μοι ῥᾷστον εἶναι οὕτω διελθεῖν, ὥς ποτέ
με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διῄει. σχεδὸν γάρ τι καὶ
ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον, οἷάπερ νῦν
πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων, ὡς εἴη ὁ Ἔρως μέγας θεός,
εἴη δὲ τῶν καλῶν· ἤλεγχε δή με τούτοις τοῖς λόγοις
οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὡς οὔτε καλὸς εἴη κατὰ τὸν
ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός.

Καὶ ἐγώ, Πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχρὸς
ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;

Καὶ ἥ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη· ἢ οἴει, ὅ τι ἂν
μὴ καλὸν ᾖ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;

202 Μάλιστά γε.

Ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἢ οὐκ ᾔσθησαι ὅτι
ἔστι τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας;

Τί τοῦτο;

Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦ-
ναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν·
ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; οὔτε
ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη
ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα,
μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

B Μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε ὃ μὴ καλόν ἐστιν αἰσχρὸν

aceptamos en común Agatón y yo, y si me es posible, haré yo solo el gasto de palabras. Es preciso, Agatón, proceder según tu plan y explicar primero y ante todo "quién es y cuál es" el Amor y después sus obras. Y me parece cosa fácil hacerlo siguiendo el orden de las respuestas que en aquella ocasión dió la extranjera a mis preguntas.

Más o menos le dije yo a ella lo que ahora Agatón a mí: que el Amor era gran dios, que el Amor era amor hacia lo bello; mas ella me refutó con las mismas palabras que yo a Agatón ,y por mi mismo razonamiento mostró que el Amor no es ni bello ni bueno.

"—¿Qué dices? —repliqué a Diótima—, será, pues, el Amor feo y malo?"

Y ella me respondió:

"—¡Silencio, por Dios! ¿O crees que lo que no sea bello tiene que ser por necesidad feo?"

"—Absolutamente."

"—¿Y que, parecidamente, lo que no sea sabio tiene que ser ignorante? ¿O no te has dado cuenta de que hay un término medio entre sabiduría e ignorancia?"

"—Y ¿cuál es?"

"—¿No sabes —me dijo, que el opinar correcto y dar opinión, aun sin llegar a tener su razón, no es ciertamente saber con saber de ciencia —porque, ¿cómo pudiera ser ciencia una cosa no razonada?—; pero tampoco es ignorancia, ya que, ¿cómo sería ignorancia si puede tal vez dar en lo que la cosa es?* Está, pues, en algún modo la opinión recta entre el conocimiento científico y la ignorancia." "—Dices verdad", respondí yo. "—Así que, según esto, no fuerces las cosas tanto que lo que no es bello tenga que ser feo, y ser malo lo que no es bueno. Y por parecida

εἶναι, μηδὲ ὃ μὴ ἀγαθόν, κακόν. οὕτω δὲ καὶ τὸν Ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδέν τι μᾶλλον οἴου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλά τι μεταξύ, ἔφη, τούτοιν.

Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖταί γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι.

Τῶν μὴ εἰδότων, ἔφη, πάντων λέγεις, ἢ καὶ τῶν εἰδότων;

Συμπάντων μὲν οὖν.

C Καὶ ἣ γελάσασα, Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁμολογοῖτο μέγας θεὸς εἶναι παρὰ τούτων, οἵ φασιν αὐτὸν οὐδὲ θεὸν εἶναι;

Τίνες οὗτοι; ἦν δ' ἐγώ.

Εἷς μέν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ.

Κἀγὼ εἶπον, Πῶς τοῦτο, ἔφην, λέγεις;

Καὶ ἥ, Ῥᾳδίως, ἔφη. λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φῂς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλούς; ἢ τολμήσαις ἄν τινα μὴ φάναι καλόν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι;

Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφην.

Εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους;

D Πάνυ γε.

Ἀλλὰ μὴν Ἔρωτά γε ὡμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν.

Ὡμολόγηκα γάρ.

Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἴη ὅ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος;

Οὐδαμῶς, ὥς γ' ἔοικεν.

Ὁρᾷς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ Ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις;

manera, dado que conviniste tú mismo en que el Amor no es ni bueno ni bello, no pienses lo más mínimo que haya de ser feo y malo, sino algo intermedio entre estos dos extremos", me dijo.

"—Y con todo —repuse yo—, todos convienen en que el Amor es gran dios." "—Mas cuando hablas de todos —replicó—, ¿te refieres a los no entendidos o a los entendidos?"

"—A todos en conjunto."

"—Pero, ¿cómo van a convenir, Sócrates, en que sea gran dios —me dijo riendo— aquellos que afirman que ni tan sólo es dios?"

"—Y ¿quiénes son ésos?", dije yo a mi vez.

"—Uno de ellos, tú; otro, yo", me replicó.

"—Y ¿qué razón me das para esto?", añadí; ¿no sostienes que todos los dioses son bienaventurados y bellos? ¿O te atreverías a afirmar darse entre los dioses alguno que no sea bello y bienaventurado?"

"—No seré yo, por Júpiter, quien tal cosa sostenga", respondí.

"—Y ¿no llamas bienaventurados precisamente a los que poseen lo bello y lo bueno?"

"—Enteramente de acuerdo."

"—Pero, ¿no has convenido en que el Amor, por carecer de lo bueno y de lo bello, ansía eso mismo de que carece?"

"—En efecto, lo concedí."

"—¿Cómo, pues, podrá ser dios quien no tiene parte en lo bello y en lo bueno?"

"—En manera alguna lo será, al parecer."

"—¿Ves, pues —añadió—, cómo ni tú mismo tienes por dios al Amor?"

"—¿Qué será, pues, el Amor? —dije yo—. ¿Mortal?"

Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός;

Ἥκιστά γε.

E Ἀλλὰ τί μήν;

Ὥσπερ τὰ πρότερα ἔφην, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

Τί οὖν, ὦ Διοτίμα;

Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς [τῶν θυσιῶν],[1] ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ
203 τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους ‹καὶ πρὸς θεοὺς ἀνθρώποις›,[2] καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος. οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

Πατρὸς δέ, ἦν δ' ἐγώ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρός;

B Μακρότερον μέν, ἔφη, διηγήσασθαι· ὅμως δέ σοι ἐρῶ. ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, εἱστιῶντο οἱ θεοί, οἵ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἷον δὴ

[1] τῶν θυσιῶν om. Pollux, secl. Schanz.
[2] ‹καὶ πρὸς θεοὺς ἀνθρώποις› Wolf.

"—Menos aun, por cierto."

"—Bueno, pues ¿qué?"

"—Una vez más como anteriormente dije: intermedio entre lo mortal y lo inmortal."

"—Pero, en fin, Diótima, ¿qué es?"

"—Un gran demonio, Sócrates, puesto que todo lo demoníaco está entre lo divino y lo mortal."

"—Y ¿cuál es su oficio?", pregunté.

"—Por interpretar y conducir hasta los dioses las cosas de los hombres y hasta los hombres las de los dioses ,de los hombres las súplicas y los sacrificios, de los dioses los mandatos y el trueque de los sacrificios, hace, cual intermediario de ambos, de complemento, y de esta manera el Todo mismo ha quedado unido consigo mismo una vez más.* A través de El fluyen el arte adivinatoria entera y las técnicas de los sacerdotes, tanto las concernientes a los sacrificios, iniciaciones y encantamientos como la vaticinatoria íntegra y la magia; que Dios no se mezcla con hombre, mas por medio del Amor tienen lugar todos los tratos y comunicaciones entre dioses y hombres dormidos o despiertos. Y será varón demoníaco el que en tales cosas sea sabio, mas el que lo sea en otras cosas, manuales o técnicas, no pasará de menestral. Y entre estos demonios, que son muchos y de todas clases, uno es el Amor."

"—¿Quiénes son su padre y su madre?", le pregunté.

"—Cosa larga de contar —me respondió—; no obstante, te la diré. El día que nació Venus hicieron los dioses un gran festín; entre los dioses se hallaba Expedito, el hijo de Inventiva. Terminado el banquete, y al olor de los manjares, vino Apurada a pedir limos-

εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, οἶνος γὰρ οὔπω ἦν, εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ηὗδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ
C Πόρου, κατακλίνεταί τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης. ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκε. πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἁπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ
D οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείᾳ σύ οικος. κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρ-
E μακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνῄσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκεται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ· ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς

na y se puso junto a la puerta. En éstas, Expedito, borracho de néctar, que vino aún no lo había, salió y se fué a la glorieta de Júpiter y allí, de pesadez, se durmió.

Entonces sus propios aprietos propusieron a Apurada la trampa de que se hiciese dar un hijo de Expedito; yogó, pues, con El y concibió al Amor. Por lo cual le viene a Amor de nacimiento ser del séquito y formar en el cortejo de Venus, puesto que fué engendrado el día de su natalicio; y así, porque Venus es bella, le está natural a Amor ser amante de lo bello. Como hijo, pues, de Expedito y de Apurada encuéntrase Amor en situación bien peculiar. Porque primeramente anda Amor siempre en apuros y le falta mucho para ser delicado y bello, como de El piensan los más; anda, por el contrario, seco, sucio, descalzo y errabundo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. Que, en virtud de la naturaleza de su madre, es casero de la indigencia. Mas, por parte de su padre, anda siempre al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, decidido, terco; terrible cazador, maquinador eterno; apasionado por saber, expeditivo, filosofante de por vida, brujo formidable, pocimero y sofista. De natural no es ni inmortal ni mortal; a veces, cuando le salen bien las cosas, en un día florece y vive; y otras veces en un día se muere; mas, en virtud de la naturaleza de su padre, vuelve de nuevo a la vida; pero todo lo que con sus expedientes allega se le va de entre las manos, de modo que el Amor nunca está ni sin recursos ni con riquezas. Está, además, entre sabiduría e ignorancia, y las cosas son de esta manera: ninguno de los dioses filosofa ni desea llegar a sabio, puesto que ya lo es;

204 γενέσθαι· ἔστι γάρ· οὐδ᾽ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ᾽ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ᾽ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὑτῷ εἶναι ἱκανόν· οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι.

Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;

B Δῆλον, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν αὖ καὶ ὁ Ἔρως. ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ᾽ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δ᾽ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστι καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὦ φίλε Σώκρατες, αὕτη· ὃν δὲ σὺ ᾠήθης Ἔρωτα

C εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες. ᾠήθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τεκμαιρομένῃ ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν. διὰ ταῦτά σοι, οἶμαι, πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως. καὶ γάρ ἐστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δέ γε ἐρῶν ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἵαν ἐγὼ διῆλθον.

Καὶ ἐγὼ εἶπον, Εἶεν δή, ὦ ξένη· καλῶς γὰρ λέγεις· τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

D Τοῦτο δὴ μετὰ ταῦτ᾽, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πει-

y, parecidamente, si cualquier otro es sabio, tampoco filosofará. Mas tampoco filosofan los ignorantes ni desean hacerse sabios, porque esto tiene de insoportable la ignorancia: sentirse satisfecho de sí mismo quien no es ni bueno ni bello ni inteligente; que nada desea quien, por pensar que nada le falta, de nada se siente falto."

"—Y ¿quiénes, Diótima, son los filosofantes —repuse yo—, puesto que no son ni sabios ni ignorantes?"

"—Hasta para un niño es ya evidente —me respondió— que son los que en medio de estos dos extremos se hallan, y entre tales intermediarios está el Amor. Porque si, por una parte, es la sabiduría bella entre las cosas más bellas, y si, por otra, el Amor es amor por lo bello, necesario será de toda necesidad que el Amor sea filósofo, amante-de-la-sabiduría y que, por ser filósofo o amante-de-la-sabiduría esté entre sabio e ignorante. Y la causa de todo le viene de nacimiento, porque nació de padre sabio y lleno de recursos, mas de madre no sabia y llena de apuros; y tal es la naturaleza de demonio, querido Sócrates. Y nada de particularmente extraño tiene lo que pensaste acerca del ser del Amor; que me parece, a juzgar por tus mismas palabras, entendiste por Amor lo amado y no lo amante. Y por esto, en mi opinión, te pareció el Amor soberanamente bello, que lo amable es, en su realidad de verdad, bello y delicado y perfecto y beatificable, mientras que la idea de lo amante es muy diferente y tal como te expliqué." Mas yo le respondí: "—Sea así, extranjera de bellas palabras; pero si tal es el Amor, ¿para qué les va a servir a los hombres?" "—Esto es precisamente, Sócrates, lo que voy a intentar enseñarte por las siguientes palabras —dijo—. Por una parte, pues,

ράσομαί σε διδάξαι. ἔστι μὲν γὰρ δὴ τοιοῦτος καὶ οὕτω γεγονὼς ὁ Ἔρως, ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῄς. εἰ δέ τις ἡμᾶς ἔροιτο· τί τῶν καλῶν ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὦ Σώκρατές τε καὶ Διοτίμα; ὧδε δὲ σαφέστερον ἐρῶ· ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν τί ἐρᾷ;

Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Γενέσθαι αὑτῷ.

Ἀλλ' ἔτι ποθεῖ, ἔφη, ἡ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε· τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά;

Οὐ πάνυ ἔφην ἔτι ἔχειν ἐγὼ πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν προχείρως ἀποκρίνασθαι.

E Ἀλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος πυνθάνοιτο· φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρῶ· ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν τί ἐρᾷ;

Γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὑτῷ.

Καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τἀγαθά;

Τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται.

205 Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος, ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις.

Ἀληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ.

Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἴει εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντας τἀγαθὰ βούλεσθαι αὑτοῖς εἶναι ἀεί, ἢ πῶς λέγεις;

Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ· κοινὸν εἶναι πάντων.

B Τί δὴ οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάντας ἐρᾶν

tal es el Amor y tal su nacimiento; por otra, el Amor es amor hacia lo bello, como tú dices. Mas si alguien nos preguntara: ¿qué cosa ama el Amor en las cosas bellas, Sócrates y Diótima? Te lo preguntaré más claro de estotra manera: el que ama las cosas bellas, ¿qué ama en ellas?" Y yo le respondií:

"—Hacérselas suyas."

"—Pero esta respuesta —me dijo— exige aún otra pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyo lo bello?"

"—No tengo aún a mano —repliqué— para esta pregunta la correspondiente respuesta."

"—Pero si, cambiando la pregunta —me dijo—, y echando mano de lo bueno en vez de lo bello, te preguntara alguien: veamos, Sócrates, te pregunto: el que ama los bienes, ¿qué es lo que en ellos ama?"

"—Hacérselos suyos", respondí.

"—Y ¿qué será de aquel que haga suyos los bienes?"

"—Esto ya es más fácil de responder —dije yo—; será dichoso."

"—Así que —añadió ella— por la posesión de los bienes son dichosos los dichosos; de manera que ya no es preciso preguntar para qué quiere ser dichoso el dichoso, sino que nos parece haber llegado con ésta a respuesta terminal." "Dices verdad", añadí.

"—Y ¿piensas que esta voluntad y este tal amor es común a todos los hombres, de manera que todos quieran hacerse suyos para siempre jamás los bienes? Y si no es así, ¿cómo?" "—Así es —respondí—: común voluntad a todos." "—Pues ¿cómo, Sócrates —dijo ella—, si todos y siempre aman la misma cosa, por qué

φαμέν, εἴπερ γε πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεί, ἀλλά τινάς φαμεν ἐρᾶν, τοὺς δ' οὔ;

Θαυμάζω, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτός.

Ἀλλὰ μὴ θαύμαζ', ἔφη· ἀφελόντες γὰρ τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν.

Ὥσπερ τί; ἦν δ' ἐγώ.

Ὥσπερ τόδε. οἶσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολύ· ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν
C αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

Ἀληθῆ λέγεις.

Ἀλλ' ὅμως, ἦ δ' ἥ, οἶσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλ' ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἓν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί.

Ἀληθῆ λέγεις, ἔφην.

Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα· τὸ μὲν κεφά-
D λαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, "ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί"· ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλῃ τρεπόμενοι πολλαχῇ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτ' ἐρᾶν καλοῦνται οὔτ' ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἕν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ

decimos que no todos aman, sino que unos sí y otros no?"

"—A mí mismo me extraña", respondí.

"—Pues no te extrañes —añadió—; hemos separado una particular especie de amor y le hemos dado por nombre el mismo de amor, nombre que se da también al todo, mientras que para las demás partes del amor echamos mano de otros nombres."

"—¿Hay algún otro caso parecido?", pregunté.

"—Por ejemplo éste: sabes de buen saber que poesía es algo polimorfo, porque toda causa que haga pasar una cosa cualquiera del no ser al ser es poesía, de modo que las manipulaciones de todas las técnicas son poesía, y los menestrales, poetas."

"—Verdad dices."

"—Y, no obstante —continuó ella—, sabes también de buen saber que no se llama poetas a los menestrales, sino que tienen otros nombres; y es que de la poesía en conjunto se ha separado una partecita: la concerniente a la música y a la métrica ,y se la llama, no obstante, con el nombre del todo, que, en efecto, a tal partecita sola se denomina poesía y a los poseedores de tal partecita de la poesía, poetas." "—Dices verdad", añadí. "—Parecidamente, pues, respecto del amor. Constituye su núcleo capital toda clase de apetencias por los bienes y por la dicha, *"Amor, en todos el más grande y más dúctil"*, puesto que algunos están dados a él de muchas y variadas maneras —en forma de amor al dinero, en la de afición a la gimnasia, en la de amor por la sabiduría— y, con todo, no se dice ni que amen ni que sean amantes; empero, los que siguen esforzadamente una particular especie de amor se llevan el nombre del todo, el de Amor, y de

ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν [ἐρωτά τε][1] καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί.

Κινδυνεύεις ἀληθῆ, ἔφην ἐγώ, λέγειν.

E Καὶ λέγεται μέν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἳ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔθ' ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔθ' ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν· ἐπεὶ αὑτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον·
206 ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ· ἢ σοὶ δοκοῦσιν;

Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ.

Ἆρ' οὖν, ἦ δ' ἥ, οὕτως ἁπλοῦν ἐστι λέγειν, ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοῦ ἀγαθοῦ ἐρῶσιν;

Ναί, ἔφην.

Τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὑτοῖς ἐρῶσιν;

Προσθετέον.

Ἆρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι,

Καὶ τοῦτο προσθετέον.

Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.

Ἀληθέστατα, ἔφην ἐγώ, λέγεις.

B Ὅτε δὴ τούτου[2] ὁ ἔρως ἐστὶν ἀεί, ἦ δ' ἥ, τῶν τίνα τρόπον διωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις ἔρως ἂν

[1] ἐρωτά τε seclusi: ἐρωτά . . . ἐρασταί secl. Schanz.
[2] τούτου Bast: τοῦτο MSS.

ellos se dice que aman y que son amantes." "—A un paso estás de decir verdad", añadí yo. "—Y por cierto —continuó ella— que anda en palabras un razonamiento según el cual los que van a la búsqueda de su otra mitad son precisamente los que aman.* Empero, mi razonamiento afirma que el amor no lo es ni de la mitad ni del todo, a no ser, compañero, que por suerte todo o mitad sean buenos; porque los hombres mismos quieren amputarse sus propios pies y manos si les llega a parecer que, a pesar de ser propios, están malos; que, a mi parecer, no es a lo de cada uno a lo que cada cual se aferra, a no ser que se dé el nombre de bueno a lo propio de cada uno y el de malo a lo ajeno. Que, en verdad, no aman los hombres otra cosa alguna sino lo bueno. ¿O no te parece así?"

"—Por Júpiter que no me parece otra cosa", respondí.

"—Así, pues, —prosiguió ella—, ¿se puede decir sin más que los hombres aman lo bueno?"

"—Sí", respondí.

"—Pues bien: ¿no habrá que añadir —dijo— que aman también hacer suyo lo bueno?"

"—Hay que añadirlo."

"—Y ¿tal vez, pues —continuó diciendo—, añadir que aman no tan sólo hacerlo suyo, sino hacerse con ello para siempre jamás?"

"—También hay que añadir esto."

"—¿Es, pues, compendiosamente Amor —dijo ella—, amor por hacer cada uno del bien peculio eterno." "—Superlativamente verdad es lo que afirmas", dije yo. "—Si, pues, en esto consiste siempre el amor —continuó diciendo ella—, ¿cuál será el empeño, cuál la tensión en las acciones y en la manera de perseguir el bien que merezcan ser llamados amor? Y ¿cuál será la obra del amor? ¿Pue-

καλοῖτο; τί τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ ἔργον; ἔχεις εἰπεῖν;

Οὐ μεντἂν σέ, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σὲ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος.

Ἀλλ' ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρῶ. ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.

Μαντείας, ἦν δ' ἐγώ, δεῖται ὅ τί ποτε λέγεις, καὶ οὐ μανθάνω.

C Ἀλλ' ἐγώ, ἦ δ' ἥ, σαφέστερον ἐρῶ. κυοῦσι γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, καὶ ἐπειδὰν ἔν τινι ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις. τίκτειν δὲ ἐν μὲν αἰσχρῷ οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. τὰ δ' ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον
D γενέσθαι. ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον. Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἡ Καλλονή ἐστι τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῷ προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἵλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ· ὅταν δὲ αἰσχρῷ, σκυθρωπόν τε καὶ λυπούμενον συσπειρᾶται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχον τὸ κύημα χαλεπῶς φέρει. ὅθεν δὴ τῷ κυοῦντί τε καὶ ἤδη
E σπαργῶντι πολλὴ ἡ πτοίησις γέγονε περὶ τὸ

des responder?" "—No estuviera por cierto admirando tu sabiduría, Diótima —le respondí—, no hubiera venido para aprender de ti estas mismas cosas..." "—Pues bien —continuó ella—, yo te lo diré. La obra del amor es engendramiento en belleza, engendramiento según cuerpo y engendramiento según alma." "—Cosa de adivinanza es lo que dices —añadí yo— y no lo entiendo."

"—Te lo declararé —me dijo, y prosiguió—: todos los hombres, Sócrates, engendran de cuerpo y de alma, que, cuando llega a cierta edad, le dan a nuestra naturaleza urgentes ganas de engendrar; mas no le viene la querencia de engendrar en lo feo, sino en lo bello. Y, por de pronto, es engendramiento el ayuntamiento de varón y de hembra, y es esta acción cosa divina, y esto es lo que de inmortal se halla en el animal, mortal y todo como es: procreación y engendramiento, cosas que, de toda imposibilidad, no pueden hacerse entre discordantes. Y en discordia están lo feo y todo lo divino; concuerdan, por el contrario, entre sí lo divino y lo bello.

Hace, pues, en el parto de Belleza los oficios de las dos Parcas: Sorteadora y Ejecutiva.* Y por esto, cuando el que está con pujos de engendrar encuentra algo bello, se sosiega, derrámase entre delicias, procrea y engendra; mas si se halla con feo se reprime triste y dolorido, se retrae, ciérrase sobre sí y no engendra, guardándose a duras penas las urgencias de procrear. De ahí los grandes transportes que ante lo bello sobrevienen al que está en punto de engendrar y dar a luz, ya que lo bello libra, al así preñado, de grandes dolores de parto. Porque, Sócrates —me dijo—, el Amor no es amor por lo bello, como tú piensas." "—Pues ¿de qué

καλὸν διὰ τὸ μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα. ἔστι γάρ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἴει.

Ἀλλὰ τί μήν;

Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως;
ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέν-
207 νησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ
ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθὸν[1]
ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου
τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

Ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὁπότε περὶ
τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο, καί ποτε ἤρετο
Τί οἴει, ὦ Σώκρατες, αἴτιον εἶναι τούτου τοῦ
ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας; ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὡς
δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία, ἐπειδὰν γεννᾶν
ἐπιθυμήσῃ, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ πτηνά, νοσοῦντά
B τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα, πρῶτον μὲν
περὶ τὸ συμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν
τροφὴν τοῦ γενομένου, καὶ ἕτοιμά ἐστιν ὑπὲρ τού-
των καὶ διαμάχεσθαι τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυ-
ροτάτοις καὶ ὑπεραποθνήσκειν, καὶ αὐτὰ τῷ λιμῷ
παρατεινόμενα ὥστ' ἐκεῖνα ἐκτρέφειν, καὶ ἄλλο
πᾶν ποιοῦντα; τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους, ἔφη,
οἴοιτ' ἄν τις ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιεῖν· τὰ δὲ
C θηρία τίς αἰτία οὕτως ἐρωτικῶς διατίθεσθαι; ἔχεις
λέγειν;

Καὶ ἐγὼ αὖ ἔλεγον ὅτι οὐκ εἰδείην· ἡ δ' εἶπε, Διανοῇ οὖν δεινός ποτε γενήσεσθαι τὰ ἐρωτικά ἐὰν ταῦτα μὴ ἐννοῇς;

[1] ἀγαθὸν Bury: ἀγαθοῦ, τἀγαθὸν MSS.

lo es?" "—De engendramiento y procreación en lo bello."

"—Sea asi", añadí yo.

"—Así es, en efecto —dijo ella.

Y ¿por qué, pues, precisamente de engendramiento? Porque la generación es para lo mortal inmortalidad y nacimiento perpetuado, puesto que, según lo convenido, el deseo de inmortalidad tiene que acompañar al deseo por el bien, ya que el Amor es apetencia por hacer cada uno del bien su peculio eterno. Así que, según tal razonamiento, el Amor tiene que ser ansias de inmortalidad." Todo esto y mucho más me enseñó mientras hacía palabra sobre cosas de amor; y una vez, entre muchas, me preguntó: "—¿Cuál piensas, Sócrates, ser la causa de este tal amor y apetencia? ¿No has notado por tus sentidos mismos en qué riguroso trance caen los animales todos, pedestres y alados, cuando les entran las ganas de engendrar: que enferman todos ellos, sufren mal de amores, primero y ante todo en su carnal y mutuo ayuntamiento. después en sus cuidados por la prole y por ella están prestos a pelear aun los más débiles con los más fuertes y por ella a morir y para alimentarla consumirse ellos de hambre y hacerles tantas y tantas cosas? Que si tal vez pudiera creerse que los hombres hacen tales cosas por razón —añadió—, ¿cuál será en las bestias la causa de semejantes amorosos comportamientos? ¿Tienes algo que responder?"

Y yo le dije una vez más que nada de buen saber sabía.

Y entonces ella continuó: "—¿Cómo piensas, pues, llegar, si es que llegas, a fuerte en cosas de amor si no entiendes ni éstas?" "—Pues por todo ello

Ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, ὅπερ νῦν δὴ εἶπον, παρὰ σὲ ἥκω, γνοὺς ὅτι διδασκάλων δέομαι. ἀλλά μοι λέγε καὶ τούτων τὴν αἰτίαν καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὰ ἐρωτικά.

Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὡμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ
D θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεὶ τὸ εἶναι ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἓν ἕκαστον τῶν ζῴων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό, οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς,
E καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ
208 τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει. ὃ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπ-

precisamente, Diótima, he venido a ti, como te decía ahora mismo, que bien sé la falta que me hace un maestro."

"—Si, pues —continuó diciendo—, el Amor es por su naturaleza tal cual queda ya repetidamente dicho, no tienes por qué admirarte, ya que, en este caso, y por una y la misma razón con la dicha, la naturaleza mortal busca de continuo en la medida de sus posibilidades ser inmortal. Pero solamente lo puede de esta manera: por la generación, pues mediante ella deja en vez de las cosas viejas otras nuevas; que aun en la vida misma, por la que cada uno de los vivientes animados se llama viviente y el mismo viviente, se tiene, cual si fuera uno y el mismo, a quien desde niño llegó a viejo. Y no se le llama *el mismo* precisamente porque conserve en sí mismo de alguna manera las mismas cosas, sino porque está en perennemente renovado nacimiento, aunque deje que se pierdan algunas cosas de las que están en forma de cabellos, de carnes, de huesos, de sangre y de cualquier parte del cuerpo. Mas no sólo según el cuerpo, que también según el alma jamás están firmes en un ser cosas tales cuales el temple, costumbres, opiniones, apetencias, placeres, aflicciones, temores, todas las cuales cosas y cada una de ellas se nos nacen unas veces, se nos mueren otras. Y es todavía más desconcertante lo que con los conocimientos científicos acontece; que no sólo se nos nacen algunos y se nos mueren otros, y así jamás permanecemos los mismos ni siquiera por virtud del conocimiento científico, sino que lo mismo parece sucederles a todos y a cada uno de los conocimientos científicos en particular; porque la palabra *estudio* significa *estudio* o *cuidado** de que no se nos vaya la ciencia, que es el olvido partida

ιούσης [μνήμην][1] σῴζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν
αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν
τὸ θνητὸν σῴζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ
B εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ πα-
λαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ
ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν
ἀθανασίας μετέχει,[2] καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα·
ἀδύνατον[3] δὲ ἄλλῃ. μὴ οὖν θαύμαζε εἰ τὸ αὑτοῦ
ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ· ἀθανασίας γὰρ
χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται.

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ
C εἶπον Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτη Διοτίμα, ταῦτα
ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει;

Καὶ ἥ, ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί, Εὖ ἴσθι, ἔφη,
ὦ Σώκρατες· ἐπεί γε καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰ ἐθέλεις
εἰς τὴν φιλοτιμίαν βλέψαι, θαυμάζοις ἂν τῆς ἀλο-
γίας [πέρι][4] ἃ ἐγὼ εἴρηκα εἰ μὴ ἐννοεῖς, ἐνθυμηθεὶς
ὡς δεινῶς διάκεινται ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοὶ γενέσθαι
"καὶ κλέος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον κατα-
θέσθαι," καὶ ὑπὲρ τούτου κινδύνους τε κινδυνεύειν
ἕτοιμοί εἰσι πάντας ἔτι μᾶλλον ἢ ὑπὲρ τῶν παίδων,
D καὶ χρήματ' ἀναλίσκειν καὶ πόνους πονεῖν οὑσ-
τινασοῦν καὶ ὑπεραποθνῄσκειν. ἐπεὶ οἴει σύ, ἔφη,
Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, ἢ Ἀχιλ-
λέα Πατρόκλῳ ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τὸν
ὑμέτερον Κόδρον ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων,

[1] μνήμην secl. Baiter.
[2] μετέχει Steph.: μετέχειν MSS.
[3] ἀδύνατον Creuzer: ἀθάνατον MSS.
[4] πέρι secl. Ast.

de la ciencia; el estudio cuidadoso, por el contrario, produce en nosotros un redomiciliamiento nuevo de la ciencia en vez del perdido, y así se salva para la vida la ciencia y así le llega a parecer la misma. Porque es ésta una traza por la que se salva vitalmente todo lo mortal —que no se salva por modo de identidad total y completa consigo mismo, cual lo divino—, sino porque lo que se cae de viejo, y por viejo se va, deja en su lugar algo nuevo que *es* como lo viejo *fué*. Y por esta artimaña, Sócrates —continuó diciéndome ella—, participa de la inmortalidad lo mortal, sea cuerpo u otra cosa cualquiera, que no hay otra manera para que lo mortal sea inmortal. No te admires, pues, de que todos, por naturaleza, reverencien a sus propios renuevos, que del afán por la inmortalidad se siguen en todos aquel cuidadoso estudio y el amor. Habiendo oído lo cual, admiré el razonamiento y, tomando la palabra, le dije: "—Sapientísima Diótima, ¡ojalá fueran así las cosas en realidad de verdad!" Y ella, a su vez, cual resabida sofista, me contestó: "—Tenlo por seguro, Sócrates, porque si te pones a mirar con los ojos el amor de los hombres por la honra y no miras a la vez con los de la mente lo que acabo de decir, tendrás en tu alma por sorprendentemente irracional esa ambiciosa actitud en que el amor por la nombradía pone a los hombres,

*"para asentar por tiempo eterno fama inmortal",**

y por ella, y más que por los propios hijos, están prestos los hombres a correr toda suerte de peligros, derrochar dineros, pasar cualesquiera trabajos y dar encima de todo sus vidas. Porque, ¿piensas —continuó diciéndome— que Alcestis hubiera muerto, que Aquiles habría muerto para seguir en su muerte a Patroclo, que

μὴ οἰομένους "ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς πέρι"
ἑαυτῶν ἔσεσθαι, ἣν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν; πολλοῦ γε
δεῖ, ἔφη, ἀλλ', οἶμαι, ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ
E τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν,
ὅσῳ ἂν ἀμείνους ὦσι, τοσούτῳ μᾶλλον· τοῦ γὰρ
ἀθανάτου ἐρῶσιν. οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη,
κατὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον
τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσι, διὰ παιδογονίας
ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται,
αὑτοῖς "εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα πορίζό-
209 μενοι·" οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχήν—εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη,
οἳ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς
σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν·[1]
τί οὖν προσήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην
ἀρετήν· ὧν δή εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεν-
νήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρε-
τικοὶ εἶναι· πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη
τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ
οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφρο-
B σύνη τε καὶ δικαιοσύνη· τούτων αὖ ὅταν τις ἐκ
νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχὴν θεῖος ὤν, καὶ ἡκούσης
τῆς ἡλικίας τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ,
ζητεῖ δή, οἶμαι, καὶ οὗτος περιιὼν τὸ καλὸν ἐν
ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχρῷ οὐδέποτε γεν-
νήσει. τά τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ
αἰσχρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἐὰν ἐντύχῃ ψυχῇ
καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται
τὸ συναμφότερον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον
εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρὴ
C εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, καὶ

[1] τεκεῖν Hug: κυειν MSS.

nuestro Codro se hubiese adelantado a morir en favor del reinado de sus hijos,* si no pensaran que iban a hacerse *"por tal valentía eterna memoria"*: la que nosotros ahora tenemos de ellos? Ni remotamente —me dijo—; tengo más bien para mí que todos los hombres famosos, y tanto más cuanto mejores sean, lo hacen todo con vistas a tales actos de valentía inmortal y de inmortal renombre, porque están tocados del amor por lo inmortal. Empero —prosiguió diciendo—, los fecundos según el cuerpo se dan sobre todo a las mujeres y son de esta manera amantes, procurándose, a su parecer, mediante la procreación de hijos, inmortalidad, memoria y bienandanza *"para todo el tiempo por venir"*; mas los que lo son según el alma..., que hay —dijo— quienes están preñados de alma, muy más que de cuerpo, y de cosas de que es propio del alma empreñarse y parir." "—Y ¿cuáles son las que le está bien al alma empreñarse y parir?" "—Inteligente cordura y toda otra virtud; de las cuales son progenitores todos los poetas y, de entre todos los artífices, los renombrados por inventores. Empero —prosiguió—, con mucho, la mayor y más bella de las inteligentes corduras es la que tiene que habérselas con el ordenado embellecimiento de ciudades y casas, cordura que ha recibido el nombre de mesura y justicia; cuando uno, pues, desde joven se siente empreñado de ellas, por estar endiosado de alma y, llegada la edad, le vienen los pujos de procrear y engendrar, busca, a mi parecer, en su derredor algo bello en que engendrar, que ante lo feo se vuelve impotente; y ya en trance de procrear, se ayunta de preferencia con cuerpos bellos más bien que con feos, y si, por suerte, halla en cuerpos bellos alma bella, generosa y bien nacida, se abraza por modo extremado con

ἐπιχειρεῖ παιδεύειν. ἁπτόμενος γάρ, οἶμαι, τοῦ
καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ
γεννᾷ, καὶ παρὼν καὶ ἀπὼν μεμνημένος, καὶ τὸ
γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου, ὥστε
πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλή-
λους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν,
ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοι-
νωνηκότες. καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους
παῖδας μᾶλλον γεγονέναι ἢ τοὺς ἀνθρωπίνους, καὶ
D εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς
ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς ζηλῶν οἷα ἔκγονα
ἑαυτῶν καταλείπουσιν, ἃ ἐκείνοις ἀθάνατον κλέος
καὶ μνήμην παρέχεται αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα· εἰ δὲ
βούλει, ἔφη, οἵους Λυκοῦργος παῖδας κατελίπετο
ἐν Λακεδαίμονι σωτῆρας τῆς Λακεδαίμονος καὶ
ὡς ἔπος εἰπεῖν τῆς Ἑλλάδος. τίμιος δὲ παρ'
ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν, καὶ
E ἄλλοι ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ ἐν Ἕλλησι
καὶ ἐν βαρβάροις, πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι
ἔργα, γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν· ὧν καὶ ἱερὰ
πολλὰ ἤδη γέγονε διὰ τοὺς τοιούτους παῖδας, διὰ
δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες,
210 κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά,
ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς
μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν
οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω·
πειρῶ δὲ ‹καὶ σὺ›[1] ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ῇς. δεῖ

[1] ‹καὶ σύ› Oxyrh. Pap.

el todo de ambos y para tal hombre flúyenle bella y prestamente razonamientos sobre la virtud y sobre cuál debe ser el varón bueno, cuáles los objetos de sus cuidados y toma entre manos su educación. Porque, a mi parecer, al contacto y al trato con lo bello procrea y engendra lo que antes tenía en preñez, y lo hace en presencia de lo bello, y en su ausencia por su presencia en la memoria, y en común crían lo engendrado en grado tal que, entre éstos, es el ayuntamiento muy mayor que entre los padres y la amistad mucho mejor asentada, puesto que los hijos de tal unión son más hermosos y menos mortales. Que todos preferirían, mirando a Homero, Hesíodo y demás poetas buenos, y envidiando la descendencia que de sí dejan, que, por ser tal, les reporta eterna fama y memoria, haber engendrado tales hijos más que los humanos. Y si quieres —continuó diciendo— considera qué tales hijos dejó Lycurgo de si en Lacedemonia, salvadores no sólo de Lacedemonia, sino, por decirlo así, de la Grecia.* Venerado es también, entre vosotros, Solón por su parto en leyes; y en otras muchas partes otros muchos varones, griegos y bárbaros, han dado a luz obras numerosas y bellas (engendrando toda variedad de virtudes), de entre las cuales, muchas, que han llegado a sagradas,* son engendros de tales hijos, mas ni en lugar ni modo alguno de los humanos. En tales cosas de amor tal vez tú mismo, Sócrates, pudieras iniciarte; mas no sé si serías capaz de llegar hasta la consumación y revelación del Amor, a pesar de que, en una iniciación correcta, ordénanse aquellos pasos a éstos.* Te las explicaré, pues, yo misma —prosiguió— y no perdonaré esfuerzo alguno; intenta tú, por tu parte, y cuanto esté en tu mano, seguirme. Es preciso, pues —continuó

γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα
ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα,
καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος,
ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν
B λόγους καλούς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι,
ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ
ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν
τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ
ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος·
τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν
καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο
χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησά-
μενον· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος
τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε
καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις κἂν σμικρὸν
C ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι
καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵτινες
ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ
θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις
καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές
ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι
ἡγήσηται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς
ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος,
καὶ βλέπων πρὸς πολυ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τῷ
D παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος
ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων
φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ
πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολ-
λοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ

diciendo—, que quien haya de acometer derechamente esta hazaña comience ya de joven a irse tras los cuerpos bellos; y primeramente, si el guía guía a derechas, darse a amar uno solo y engendrar en él razonamientos bellos.* A continuación es preciso caer en cuenta de que la belleza que en un cuerpo cualquiera reside es hermana de la que en otro se halle, de modo que, si es preciso perseguir lo bello en sus efigies, grande locura será no tener por una y la misma la belleza que por sobre todos los cuerpos está extendida. Quien todo esto considere resucitará amante de todos los cuerpos bellos y, por desprecio y menosprecio, cejará en el extremado amor de uno. Después de lo cual ha de llegar a tener por muy más estimable que la de los cuerpos la belleza que en las almas reside, en tanto grado que ponga, aun en aquellas de alma discreta en humilde flor de cuerpo, su contentamiento, su amor, sus cuidados, sus engendros de razones cual las dichas, buscando precisamente aquellos que mejoren a la juventud. Así se sentirá impelido, una vez más, a contemplar la belleza propia de las hazañas y de las leyes, y caerá en la idea de que toda esta particular belleza es de un solo género, con lo cual tendrá la del cuerpo por bien poquita cosa. A partir de las hazañas habrá que encaminarle a las ciencias, a fin de que vea, esta vez, la belleza científica, y, teniendo así ante los ojos una belleza muy mayor, ya no los ponga en una sola cosa, cual esclavo, preso del amor de un mancebo, de un solo hombre, de una sola hazaña, y se vuelva, por tal servidumbre, vil y corto de razones; tórnese más bien hacia el grandísimo piélago de lo Bello y, entregándose a su contemplación, dé a luz muchas, bellas y magnificentes palabras y razonamientos entre inagotable amor-

καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν
ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπι-
στήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.
E πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἷόν
τε μάλιστα.

῝Ος γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ
παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς
τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξ-
αίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν,
τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ
ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ
211 ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε
αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν,
τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ
πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα
μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν,
τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ
καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο
οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις
ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζῴῳ
B ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ
καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα
πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦ-
τον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολ-
λυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον
γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δή τις ἀπὸ
τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο
τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο
τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ
C ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ

por-la-sabiduría. Y así hasta que, robustecido ya y crecido, se descubra a sus ojos en ideas una cierta ciencia: aquella que lo es de una Belleza tal cual te voy a decir. Intenta tú —añadió— fijar tu mente lo más que te fuere posible. Cuando uno, pues, en materias de amor haya llegado, guiado cual niño, hasta aquí, habiendo contemplado paso a paso y por orden* las cosas bellas, en marcha ya hacia la meta de sus amorosos intentos, descubrirá, cual golpe de luz en ojos, algo maravillosamente bello por naturaleza; aquello precisamente, Sócrates, por lo que se dieron antes tantos y tan trabajosos pasos: *Belleza*, ante todo y sobre todo, eterna en su ser, no engendrable, no perecible, sin crecientes ni menguantes; y, además, no bella por una cara y fea por otra, ni bella unas veces sí y otras no, ni relativamente bella o relativamente fea, ni bella aquí y fea allá, ni bella para unos y para otros fea; ni se dará ya a imaginar fantasmagóricamente para lo Bello rostro, manos ni otra cosa alguna en las que entra a partes el cuerpo, ni tan sólo alguna manera de palabras o de conocimiento científico, ni que lo Bello se halle en otro diverso —pongo por caso: en animal, en tierra, en cielo o en alguna otra cosa—, que lo Bello está de por sí consigo mismo en eternamente solitaria unicidad de idea,* mientras que todas las demás cosas bellas participan de El según modo tal que, por el engendramiento de unas o por la perdición de otras, en nada resulta acrecido, en nada disminuído, impasible en absoluto. Cuando, pues, alguno, ascendiendo desde las cosas de acá, mediante enderezado amor a los donceles, comience a ver con sus ojos la Beldad aquella, estará ya a un paso del fin. Porque en esto consiste ir derechamente en cosas de amor o dejarse guiar así por otro: en co-

τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ
ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ
ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ
σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ
καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων
ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων
ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι,[1] ὅ ἐστιν οὐκ
ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, ἵνα[2] γνῷ
D αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου,
ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ
που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ
καλόν. ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ
ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους
δόξει σοι εἶναι, οὓς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἕτοι-
μος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί, ὁρῶντες τὰ παι-
δικὰ καὶ συνόντες ἀεὶ αὐτοῖς, εἴ πως οἷόν τ' ἦν,
μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ
E συνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο
αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον,
ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ
χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς,
ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατ-
212 ιδεῖν; ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε
βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου
καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῇ, ἔφη, ὅτι
ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ
ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς,
ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ,
ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν
ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι,

[1] τελευτῆσαι Usener: τελευτήσῃ MSS.
[2] ἵνα Usener: καὶ MSS.

menzar por las bellezas de acá y, sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo, con aquella Beldad por meta, desde un cuerpo bello a dos y desde dos a todos, desde todos los cuerpos bellos a todas las bellas hazañas y desde las hazañas a las bellas enseñanzas, para, desde éstas, terminar en aquella otra Enseñanza* que no lo es de otra cosa alguna, sino de aquella otra Belleza en donde, por fin, se conoce *lo que es** en sí mismo lo Bello. Aquí debiera el hombre vivir, caso de tener que vivir en alguna parte, querido Sócrates —continuó diciendo la extranjera de Mantinea—, dado a la contemplación de la Belleza misma, que, si una vez llegares a verla con vista de ideas, no te parecerá ser bella ni cual oro o ropajes, ni tampoco cual los niños o los jóvenes bellos a cuya vista te extasias y estáis dispuestos, si hubiera manera, tú y otros muchos de los que no tenéis ojos sino para vuestros predilectos ni tiempo más que para ellos, a pasaros sin comer ni beber, entregados tan sólo a su contemplación y compañía. ¿Qué pensaremos, pues —continuó diciendo—, si se le diera a alguno ver con vista de ideas lo Bello en si mismo: sencillo, puro, sin mezcla, no infectado de carne ni de colores ni de tantas otras mortales naderias? ¿Qué si pudiera ver lo bello divino en la solitaria unicidad de idea? ¿Crees —prosiguió— que fuera liviana vida la de un hombre dado allá a la visión, mejor a una contemplación proporcionada con Aquél y en su compañía? Y ¿no te parece —añadió— que aun en este mundo le será dado al vidente y sólo al vidente que esté viendo lo Bello en lo que tiene de visible* dar a luz no idolillos* de virtud —puesto que no está en contacto con ídolo alguno—, sino virtudes de verdad, ya que con lo verdadero está en contacto? Y quien

καὶ εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ
ἐκείνῳ;
B Ταῦτα δή, ὦ Φαῖδρέ τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν
Διοτίμα, πέπεισμαι δ' ἐγώ· πεπεισμένος δὲ πειρῶ-
μαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν, ὅτι τούτου τοῦ
κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω
Ἔρωτος οὐκ ἄν τις ῥᾳδίως λάβοι. διὸ δὴ ἔγωγέ
φημι χρῆναι πάντα ἄνδρα τὸν Ἔρωτα τιμᾶν, καὶ
αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικὰ καὶ διαφερόντως ἀσκῶ
καὶ τοῖς ἄλλοις παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ
ἀεὶ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ
C Ἔρωτος καθ' ὅσον οἷός τ' εἰμί. τοῦτον οὖν τὸν
λόγον, ὦ Φαῖδρε, εἰ μὲν βούλει, ὡς ἐγκώμιον εἰς
Ἔρωτα νόμισον εἰρῆσθαι, εἰ δέ, ὅ τι καὶ ὅπῃ
χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε.
Εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Σωκράτους τοὺς μὲν
ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπι-
χειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης
περὶ τοῦ λόγου· καὶ ἐξαίφνης τὴν αὔλιον θύραν
κρουομένην πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὡς κωμαστῶν,
καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν. τὸν οὖν Ἀγά-
D θωνα, Παῖδες, φάναι, οὐ σκέψεσθε; καὶ ἐὰν μέν
τις τῶν ἐπιτηδείων ᾖ, καλεῖτε· εἰ δὲ μή, λέγετε
ὅτι οὐ πίνομεν, ἀλλὰ ἀναπαυόμεθα ἤδη.
Καὶ οὐ πολὺ ὕστερον Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν
ἀκούειν ἐν τῇ αὐλῇ σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα
βοῶντος, ἐρωτῶντος ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύον-
τος ἄγειν παρ' Ἀγάθωνα. ἄγειν οὖν αὐτὸν παρὰ
σφᾶς τήν τε αὐλητρίδα ὑπολαβοῦσαν καὶ ἄλλους
τινὰς τῶν ἀκολούθων, καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὰς θύρας
E ἐστεφανωμένον αὐτὸν κιττοῦ τέ τινι στεφάνῳ
δασεῖ καὶ ἴων. καὶ ταινίας ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς

dé a luz y críe virtud verdadera, ¿no tiene ya en sí un principio de amistad con los dioses y el de ser inmortal más que otro alguno de los hombres?" Tales fueron las razones, Fedro y demás amigos, que Diótima me dió* y con las que me persuadió, y, persuadido de ellas, intento a mi vez persuadir a los demás de que, para hacerse con este tesoro, no hallará la naturaleza humana colaborador más eficaz que el Amor. Por lo cual yo aseguro por mi palabra ser imprescindible que todo varón reverencie al Amor y yo mismo trato reverentemente las cosas de amor y me ejercito sobresalientemente en ellas y no ceso de recomendarlo a los demás, y ahora y siempre encomio, a la medida de mis fuerzas, el poder y la valentía del Amor. Si te place, pues, Fedro, toma estas mis palabras y acéptalas cual encomio al Amor; mas si no fueran merecedoras de tal nombre dales, para denominarlas, el que mejor te pareciere."

II. — Palabras de Alcibíades

En hablando que habló Sócrates, me dijo Aristodemo haber alabado todos sus palabras, a excepción de Aristófanes, quien intentó decir algo, al recordar que ciertas palabras de Sócrates iban dichas por otras suyas; mas que en tal punto se oyeron grandes golpes en la puerta del atrio y mucho ruido, como de borrachos, y una voz de flautista y la Agatón diciendo a los criados: "—¿Que no vais a ver quién es? Y si es uno de mis allegados, llamadle; si no, decidle que no bebemos, que descansamos"; y haberse oído no mucho después en el atrio la voz de Alcibíades* en gran borrachera y preguntando a gritos dónde estaba Agatón y ordenando se le llevara a Agatón, y que se le condujo, sostenido por

πάνυ πολλάς, καὶ εἰπεῖν· Ἄνδρες, χαίρετε· μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην, ἢ ἀπίωμεν ἀναδήσαντες μόνον Ἀγάθωνα, ἐφ᾽ ᾧπερ ἤλθομεν; ἐγὼ γάρ τοι, φάναι, χθὲς μὲν οὐχ οἷός τ᾽ ἐγενόμην ἀφικέσθαι, νῦν δὲ ἥκω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλὴν, ἐὰν εἴπω[1]— οὑτωσὶ ἀναδήσω. ἆρα καταγελάσεσθέ μου ὡς
213 μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κἂν ὑμεῖς γελᾶτε, ὅμως εὖ οἶδ᾽ ὅτι ἀληθῆ λέγω. ἀλλά μοι λέγετε αὐτόθεν, ἐπὶ ῥητοῖς εἰσίω ἢ μή; συμπίεσθε ἢ οὔ;

Πάντας οὖν ἀναθορυβῆσαι καὶ κελεύειν εἰσιέναι καὶ κατακλίνεσθαι, καὶ τὸν Ἀγάθωνα καλεῖν αὐτόν. καὶ τὸν ἰέναι ἀγόμενον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ περιαιρούμενον ἅμα τὰς ταινίας ὡς ἀναδήσοντα, ἐπίπροσθεν τῶν ὀφθαλμῶν ἔχοντα οὐ κατιδεῖν τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ καθίζεσθαι παρὰ τὸν Ἀγάθωνα
B ἐν μέσῳ Σωκράτους τε καὶ ἐκείνου· παραχωρῆσαι γὰρ τὸν Σωκράτη ὡς ἐκεῖνον κατιδεῖν.[2] παρακαθεζόμενον δὲ αὐτὸν ἀσπάζεσθαί τε τὸν Ἀγάθωνα καὶ ἀναδεῖν.

Εἰπεῖν οὖν τὸν Ἀγάθωνα· Ὑπολύετε, παῖδες, Ἀλκιβιάδην, ἵνα ἐκ τρίτων κατακέηται.

Πάνυ γε, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην· ἀλλὰ τίς ἡμῖν ὅδε τρίτος συμπότης; καὶ ἅμα μεταστρεφόμενον αὐτὸν ὁρᾶν τὸν Σωκράτη, ἰδόντα δὲ ἀναπηδῆσαι καὶ εἰπεῖν· Ὦ Ἡράκλεις, τουτὶ τί ἦν; Σωκράτης

[1] ἐὰν εἴπω MSS.: ἀνειπών Winckelm.: ἐὰν εἰσίω Bergk.
[2] κατιδεῖν scripsi: κατιδε(ῖν) Oxyrh. Pap. (cf. 174 B ὡς ἰδεῖν): καθίζειν MSS.

la flautista, junto con algunos otros de sus acompañantes, adonde estaban los convidados; se quedó en pie sobre el umbral de la puerta, coronado de enmarañada corona de hiedra y violetas, cintas innumerables sobre la cabeza y dijo:

"—Salud, varones. ¿Admitís por comensal un bien bebido borracho o nos vamos, después de poner a Agatón su guirnalda, que es a lo que hemos venido? Que ayer —dijo— no me fué posible venir; mas vengo hoy con cintas en mi cabeza para que, quitándolas de la mía, ciña la más sabia y bella de las cabezas, y como lo digo lo hago. ¿Que os burláis de mí porque estoy borracho? Pues, aunque os riáis, yo bien sé que digo la verdad. Pero decidme ahora mismo después de lo dicho: ¿entro o no? ¿Beberéis conmigo o no?" Y me dijo Aristodemo que todos por aclamación le invitaron a entrar y tomar lecho, y que también Agatón lo llamó; entró, pues, llevado por sus hombres, quitándose mientras tanto, como para ceñir a otro, las cintas, así que, a pesar de tener ante sus mismos ojos a Sócrates, no lo vió; se sentó, pues, entre Sócrates y Agatón, más cerca de Agatón, pues Sócrates, al verlo, le hizo lugar. Y, una vez sentado, abrazó y coronó a Agatón, mientras Agatón decía a los criados:

"—Descalzad a Alcibíades para que haga de tercero entre los que aquí nos reclinamos."

"—Perfectamente —añadió Alcibíades—; pero, ¿quién es ese nuestro tercer comensal?"

Y me dijo Aristodemo que, volviéndose Alcibíades, vió a Sócrates, que, al verlo, se quedó de una pieza y que dijo: "—¡¡Por Hércules! ¿Qué es esto? ¿Sócrates en persona? Para echarme una vez más el lazo

οὗτος; ἐλλοχῶν αὖ με ἐνταῦθα κατέκεισο, ὥσπερ
C εἰώθεις ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ᾤμην ἥκιστά σε ἔσεσθαι. καὶ νῦν τί ἥκεις; καὶ τί αὖ ἐνταῦθα κατεκλίνης, καὶ[1] οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται, ἀλλὰ διεμηχανήσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἔνδον κατακείσῃ;

Καὶ τὸν Σωκράτη, Ἀγάθων, φάναι, ὅρα εἴ μοι ἐπαμύνεις· ὡς ἐμοὶ ὁ τούτου ἔρως τοῦ ἀνθρώπου οὐ φαῦλον πρᾶγμα γέγονεν. ἀπ' ἐκείνου γὰρ τοῦ χρόνου, ἀφ' οὗ τούτου ἠράσθην, οὐκέτι ἔξεστί μοι
D οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῷ οὐδ' ἑνί, ἢ οὑτοσὶ ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν θαυμαστὰ ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖταί τε καὶ τὼ χεῖρε μόγις ἀπέχεται. ὅρα οὖν μή τι καὶ νῦν ἐργάσηται, ἀλλὰ διάλλαξον ἡμᾶς, ἢ ἐὰν ἐπιχειρῇ βιάζεσθαι, ἐπάμυνε, ὡς ἐγὼ τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνυ ὀρρωδῶ.

Ἀλλ' οὐκ ἔστι, φάναι τὸν Ἀλκιβιάδην, ἐμοὶ καὶ σοὶ διαλλαγή. ἀλλὰ τούτων μὲν εἰσαῦθίς σε τιμωρήσομαι· νῦν δέ μοι, Ἀγάθων, φάναι, μετάδος τῶν
E ταινιῶν, ἵνα ἀναδήσω καὶ τὴν τούτου ταυτηνὶ τὴν θαυμαστὴν κεφαλήν, καὶ μή μοι μέμφηται ὅτι σὲ μὲν ἀνέδησα, αὐτὸν δὲ νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρῴην ὥσπερ σύ, ἀλλ' ἀεί, ἔπειτα οὐκ ἀνέδησα. καὶ ἅμ' αὐτὸν λαβόντα τῶν ταινιῶν ἀναδεῖν τὸν Σωκράτη καὶ κατακλίνεσθαι.

Ἐπειδὴ δὲ κατεκλίνη, εἰπεῖν· Εἶεν δή, ἄνδρες· δοκεῖτε γάρ μοι νήφειν· οὐκ ἐπιτρεπτέον ὑμῖν, ἀλλὰ ποτέον· ὡμολόγηται γὰρ ταῦθ' ἡμῖν. ἄρχοντα οὖν αἱροῦμαι τῆς πόσεως, ἕως ἂν ὑμεῖς

[1] καὶ Hermann: ὡς MSS.

te reclinaste aquí, presentándote de golpe, como acostumbras, donde yo menos espero encontrarte. ¿A qué viniste? ¿Por qué te reclinas precisamente aquí y no junto a Aristófanes u otro cualquiera de los que son o les da por hacerse los graciosos, sino que te has dado mañas para reclinarte junto al más bello de los que aquí dentro están?"

Y haber respondido Sócrates:

"—Mira de defenderme, Agatón, que el amor de este hombre para conmigo me da no poco trabajo, porque desde que, tiempo atrás, se enamoró de mí* ya no me está permitido ni mirar ni hablar a un solo de los bellos, y por los celos y envidias que le entran hace cosas de admirar, me insulta y a duras penas tiene quietas las manos. Mira, pues, de que no haga ahora algo de esto; ponte de por medio, caso de que eche mano de la fuerza; defiéndeme, que me horroriza terriblemente esta su maniática afición de enamorado."

"—Nada de intercesores entre tú y yo —me dijo Aristodemo haber añadido Alcibíades.

Ya me vengaré en otra ocasión; ahora, Agatón —dijo—, dame parte de las cintas para que con ellas ciña de este hombre la admirable cabeza y no me reproche de que ceñí la tuya y no lo hice a continuación con la de quien, siempre y no sólo ayer como tú, vence en palabras a todos los hombres." Y, diciendo y haciendo, me dijo haber tomado algunas de las cintas; con ellas ciñó a Sócrates y se reclinó. Y después que se hubo reclinado dijo:

"—Bien, pues, varones; tenéis cara de abstemios y no os lo voy a consentir; hay que beber tal como lo convinimos. Me constituyo a mí mismo en príncipe del beber hasta que bebáis como se debe. Tráiganme, pues, Aga-

ἱκανῶς πίητε, ἐμαυτόν. ἀλλὰ φερέτω, Ἀγάθων,[1]
εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα μέγα. μᾶλλον δὲ οὐδὲν δεῖ,
ἀλλὰ φέρε, παῖ, φάναι, τὸν ψυκτῆρα ἐκεῖνον,
214 ἰδόντα αὐτὸν πλέον ἢ ὀκτὼ κοτύλας χωροῦντα.
τοῦτον ἐμπλησάμενον πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐκπιεῖν,
ἔπειτα τῷ Σωκράτει κελεύειν ἐγχεῖν καὶ ἅμα
εἰπεῖν· Πρὸς μὲν Σωκράτη, ὦ ἄνδρες, τὸ σόφισμά
μοι οὐδέν· ὁπόσον γὰρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον
ἐκπιὼν οὐδὲν μᾶλλον μή ποτε μεθυσθῇ.

Τὸν μὲν οὖν Σωκράτη ἐγχέαντος τοῦ παιδὸς
πίνειν· τὸν δ' Ἐρυξίμαχον Πῶς οὖν, φάναι, ὦ
Ἀλκιβιάδη, ποιοῦμεν; οὕτως οὔτε τι λέγομεν ἐπὶ
B τῇ κύλικι οὔτ' ἐπᾴδομεν, ἀλλ' ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ
διψῶντες πιόμεθα,

Τὸν οὖν Ἀλκιβιάδην εἰπεῖν Ὦ Ἐρυξίμαχε, βέλτιστε βελτίστου πατρὸς καὶ σωφρονεστάτου, χαῖρε.

Καὶ γὰρ σύ, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον· ἀλλὰ τί ποιῶμεν;

Ὅ τι δᾶν[2] σὺ κελεύῃς. δεῖ γάρ σοι πείθεσθαι·

ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων·

ἐπίταττε οὖν ὅ τι βούλει.

Ἄκουσον δή, εἰπεῖν τὸν Ἐρυξίμαχον. ἡμῖν
πρὶν σὲ εἰσελθεῖν ἔδοξε χρῆναι ἐπὶ δεξιὰ ἕκαστον
ἐν μέρει λόγον περὶ Ἔρωτος εἰπεῖν ὡς δύναιτο κάλ-
C λιστον, καὶ ἐγκωμιάσαι. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες
ἡμεῖς εἰρήκαμεν· σὺ δ' ἐπειδὴ οὐκ εἴρηκας καὶ
ἐκπέπωκας, δίκαιος εἶ εἰπεῖν, εἰπὼν δ' ἐπιτάξαι
Σωκράτει ὅ τι ἂν βούλῃ, καὶ τοῦτον τῷ ἐπὶ δεξιὰ
καὶ οὕτω τοὺς ἄλλους.

[1] φερέτω, Ἀγάθων distinxit Burnet.
[2] δᾶν Burnet: δ' ἂν T.

tón, si es que la hay, una copa bien grande. No hace falta; que me traiga el criado aquella vasija —dijo, viendo que podía contener holgadamente más de ocho cotylos.*

Y, una vez llena, la apuró el primero y mandó que se la llenase de nuevo para Sócrates, diciendo—: Respecto de Sócrates, varones, mi artimaña no dará resultado porque cuanto se le pida, otra tanto beberá hasta apurarlo y sin emborracharse."

Y me dijo Aristodemo que, en escanciando que escanció el criado, Sócrates bebió y que Eryxímaco dijo:

"—¿Qué estamos haciendo, Alcibíades? Bebemos simplemente como sedientos, sin decir a la copa una palabra, sin dar a la copa un canto." A lo cual Alcibíades respondió:

"—¡Oh, Eryxímaco, óptimo hijo de óptimo y prudentísimo padre, plácemes."

"—También para ti —replicó Eryxímaco.

Pero, ¿qué vamos a hacer?"

"—Lo que tú mandes, pues es preciso obedecerte, *"que varón médico vale él solo por muchos"*;* ordena, pues, a tu talante."

"—Escucha, pues —dijo Eryxímaco.

Antes de entrar tú nos pareció conveniente que cada uno de nosotros, comenzando por la derecha, dijera a su tiempo unas palabras sobre el Amor, lo más bellas posible, y encomiara así al Amor. Todos nosotros hemos hablado ya; mas, puesto que tú no has hablado aún y sí has bebido en grande, es de justicia que digas unas palabras, y en diciéndolas que las dijeres, ordena a Sócrates lo que quieras y Sócrates al de su derecha y así los demás."

"—Muy bien dicho, Eryxímaco —contestó Alcibía-

Ἀλλά, φάναι, ὦ Ἐρυξίμαχε, τὸν Ἀλκιβιάδην καλῶς μὲν λέγεις, μεθύοντα δὲ ἄνδρα παρὰ νηφόντων λόγους παραβάλλειν μὴ οὐκ ἐξ ἴσου ᾖ.
D καὶ ἅμα, ὦ μακάριε, πείθει τί σε Σωκράτης ὧν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἶσθα ὅτι τοὐναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγεν; οὗτος γάρ, ἐάν τινα ἐγὼ ἐπαινέσω τούτου παρόντος ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον ἄλλον ἢ τοῦτον, οὐκ ἀφέξεταί μου τὼ χεῖρε.

Οὐκ εὐφημήσεις; φάναι τὸν Σωκράτη.

Μὰ τὸν Ποσειδῶ, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην, μηδὲν λέγε πρὸς ταῦτα, ὡς ἐγὼ οὐδ' ἂν ἕνα ἄλλον ἐπαινέσαιμι σοῦ παρόντος.

Ἀλλ' οὕτω ποίει, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, εἰ βούλει· Σωκράτη ἐπαίνεσον.

Πῶς λέγεις; εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην· δοκεῖ χρῆναι, ὦ Ἐρυξίμαχε; ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι ὑμῶν ἐναντίον;

E Οὗτος, φάναι τὸν Σωκράτη, τί ἐν νῷ ἔχεις; ἐπὶ τὰ γελοιότερά με ἐπαινέσαι,[1] ἢ τί ποιήσεις;

Τἀληθῆ ἐρῶ. ἀλλ' ὅρα εἰ παρίης.

Ἀλλὰ μέντοι, φάναι, τά γε ἀληθῆ παρίημι καὶ κελεύω λέγειν.

Οὐκ ἂν φθάνοιμι, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. καὶ μέντοι οὑτωσὶ ποίησον. ἐάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω,
215 μεταξὺ ἐπιλαβοῦ, ἂν βούλῃ, καὶ εἰπὲ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι· ἑκὼν γὰρ εἶναι οὐδὲν ψεύσομαι. ἐὰν μέντοι ἀναμιμνῃσκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσῃς· οὐ γάρ τι ῥᾴδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.

[1] ἐπαινέσαι Burnet: ἐπαινέσεις MSS.

des—. Ahora que no es equitativo para un borracho enfrentarse con sus palabras a palabras de abstemios.

Además, Eryxímaco dichoso, ¿te convenció algo de lo que hace un momento dijo Sócrates?

¿O no sabes que en todo vale precisamente lo contrario de lo que dijo?

Porque si en presencia de éste alabo a otro que él, sea dios u hombre, no me soltarán sus dos manos."

"—¿No hablarás como es debido?", replicó Sócrates.

"—Por Neptuno —dijo Alcibíades—, no me repliques, que en tu presencia no alabaré a nadie."

"—Si, pues, te place —dijo Eryxímaco—, hazlo así y haz el elogio de Sócrates."

"—¿Qué dices? —replicó Alcibíades.

¿Tengo que castigar, a tu parecer, a este varón y quedar así ante vosotros vengado?"

"—Cuerpo de tal —dijo Sócrates—, ¿qué estás pensando hacer: elogiarme en son de burla o qué?"

"—Diré la verdad. Reflexiona, pues, antes de permitírmelo."

"—Si se trata de la verdad —respondió—, no sólo permito, sino que ordeno que la digas."

"—Pues allá va —dijo Alcibíades—; mas con una condición de tu parte: que, si digo algo no verdadero, me interrumpas si quieres y digas que estoy falseando las cosas, que mi voluntad es la de no falsear ni una sola. Si, además, mis recuerdos toman la palabra cada uno a su talante, no te extrañe, que no es por cierto cosa fácil para quien se halla como yo me hallo, salirse bellamente del apuro que es decir en concertadas palabras tu desconcertante naturaleza...

Varones: el elogio que pretendo hacer de Sócrates va a ser por símiles.

Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὦ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα, ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημὶ γὰρ δὴ
B ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις, οὕς τινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἳ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. καὶ φημὶ αὖ ἐοικέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ. ὅτι μὲν οὖν τό γε εἶδος ὅμοιος εἶ τούτοις, ὦ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς ἄν[1] που ἀμφισβητήσαις· ὡς δὲ καὶ τἆλλα ἔοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. ὑβριστὴς εἶ ἢ οὔ; ἐὰν γὰρ μὴ ὁμολογῇς, μάρτυρας παρέξομαι. ἀλλ' οὐκ αὐλητής;
C πολύ γε θαυμασιώτερος ἐκείνου. ὁ μέν γε δι' ὀργάνων ἐκήλει τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ ὃς ἂν τὰ ἐκείνου αὐλῇ. ἃ γὰρ Ὄλυμπος ηὔλει, Μαρσύου λέγω τοῦ[2] διδάξαντος. τὰ οὖν ἐκείνου ἐάν τε ἀγαθὸς αὐλητὴς αὐλῇ ἐάν τε φαύλη αὐλητρίς, μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι. σὺ δ' ἐκείνου τοσοῦτον μόνον διαφέρεις, ὅτι ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖς. ἡμεῖς γοῦν ὅταν μέν
D του ἄλλου ἀκούωμεν λέγοντος καὶ πάνυ ἀγαθοῦ ῥήτορος ἄλλους λόγους, οὐδὲν μέλει ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδενί· ἐπειδὰν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων

[1] ἄν Baiter: δή MSS.
[2] τοῦ Badham: τούτου MSS.

Tal vez él crea que así lo tomo a broma; mas el símil no va por broma, que va en pos de la verdad.

Digo, pues, que es él parecidísimo a los silenos, a esos que, cual es de vre en los talleres de escultura, algunos artífices representan sentados, con siringas o flautas, y que, al abrirlos por la mitad, dejan ver dentro estatuas de dioses.

Y dijo más: que se parece al sátiro Marsyas; y de que, según el semblante, te asemejes a ellos, Sócrates, ni aun tú mismo puedes dudar.

Y escucha a continuación cómo también en lo demás te pareces a ellos.

Porque, ¿eres o no sátiro desvergonzado? Si no lo confiesas presentaré testigos.

¿No eres, además, flautista? Y por cierto muy más admirable que Marsyas, porque éste encantaba a los hombres por la virtud que de su boca salía, mas sirviéndose de instrumentos, cual de ellos se sirven los que ahora tocan en flauta los aires de Marsyas —porque aun los mismos que Olimpo tocó digo que los aprendió de Marsyas, cual de maestro—; y tanto que los toque en flauta flautista excelente como que los toque flautista mediocre, solamente ellos le ponen a uno poseso y descubren, por ser tales aires divinos, quiénes sienten necesidad de los dioses y del complemento de las iniciaciones.

Mas tú te distingues de él tan sólo, ¡y es esto tanto!, en que, sin instrumentos, con desnudas palabras, haces los mismos efectos; que, en verdad, cuando oímos hablar a otro, por más que en sus asuntos sea excelente orador, no nos importa, por decirlo así, nada de nada; mas cuando uno te oye hablar u oye a otro referir tus palabras, aunque el relator sea

ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάν τε γυνὴ ἀκούῃ ἐάν τε ἀνὴρ ἐάν τε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα. ἐγὼ γοῦν, ὦ ἄνδρες, εἰ μὴ ἔμελλον κομιδῇ δόξειν μεθύειν, εἶπον ὀμόσας ἂν ὑμῖν, οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. ὅταν
E γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου· ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας. Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ' ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου· ἀλλ' ὑπὸ τουτουῒ τοῦ Μαρσύου πολλάκις
216 δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω. καὶ ταῦτα, Σώκρατες, οὐκ ἐρεῖς ὡς οὐκ ἀληθῆ. καὶ ἔτι γε νῦν σύνοιδ' ἐμαυτῷ, ὅτι εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὦτα, οὐκ ἂν καρτερήσαιμι, ἀλλὰ ταὐτὰ ἂν πάσχοιμι. ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν, ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. βίᾳ οὖν ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὦτα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ
B τούτῳ καταγηράσω. πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὁντινοῦν· ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι. σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ, ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, ἐπειδὰν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένῳ τῆς τιμῆς

bien mediocre, óigalas mujer o varón o mancebo, nos das el golpe de gracia y quedamos posesos. Yo mismo, varones, si no estuviera dando tan cuidadosas pruebas de hallarme borracho, bajo juramento os diría qué impresión me hicieron y me hacen aún ahora sus palabras, que cuando las oigo se me sobresalta el corazón muy más que a los corybantes,* y hacen sus palabras que se me vayan mis lágrimas, y a muchísimos otros les pasa lo mismo.

Mas cuando escucho a Pericles o a otro cualquiera de los buenos oradores, me parece que hablan bellamente, pero no me sucede nada de lo dicho, ni se me alborota el alma, ni me rebelo contra mi condición de varón esclavizado.

Empero, por el influjo de este Marsyas sentí muchas veces que me parecía no valer la pena de vivir la vida que llevo.

Y no dirás, Sócrates, que esto no sea verdad.

Y aun en este momento me sé muy bien que, de prestar mis oídos a tus palabras, no podría endurecerme y me pasaría lo de siempre; porque me obligaría a admitir que, a pesar de faltarme tantas y tantas cosas, todavía descuido las mías y me meto en las de los atenienses. A la fuerza, pues, como contra sirenas, cierro mis oídos y salgo huído para que no se me pase el tiempo sentado junto a él y llegue a viejo. Y ante este solo de entre todos los hombres me pasa lo que nadie creyera de mí, que de nadie me avergüenzo: el avergonzarme en su presencia.

Porque me sé muy bien que no pudiera contradecirle y dejar de hacer lo que él me ordena; mas apenas me separo de él, me dejo vencer por las apreciaciones de los demás. Soy, pues, su desertor y su fugi-

τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ
C φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα. καὶ πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μεῖζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅ τι χρήσωμαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ.

Καὶ ὑπὸ μὲν δὴ τῶν αὐλημάτων καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τοιαῦτα πεπόνθασιν ὑπὸ τοῦδε τοῦ σατύρου· ἄλλα δὲ ἐμοῦ ἀκούσατε ὡς ὅμοιός τ' ἐστὶν οἷς ἐγὼ ᾔκασα αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει. εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς
D ὑμῶν τοῦτον γιγνώσκει· ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπείπερ ἠρξάμην. ὁρᾶτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ. τοῦτο οὐ σιληνῶδες; σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός· ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὦ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; ἴστε ὅτι οὔτ' εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον
E ὅσον οὐδ' ἂν εἷς οἰηθείη, οὔτ' εἴ τις πλούσιος, οὔτ' εἰ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων· ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι,—λέγω ὑμῖν,—εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἑώρακε τὰ ἐντὸς ἀγάλματα· ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καί μοι ἔδοξεν
217 οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχυ[1] ὅ τι

[1] ἔμβραχυ Cobet, al.: ἐν βραχεῖ MSS.

tivo, y cuando lo veo me avergüenzo por mis promesas. Y muchas veces vería con gusto el que ya no estuviera entre los hombres; mas si esto sucediese sé muy bien que me dolería muchísimo más, de manera que ya no sé qué hacerme con este hombre. Y los efectos que obran los flautistas los ha hecho sobre mí y sobre otros muchos este sátiro.

Acabáis de oírme lo semejante que es con aquellos a quienes lo asemejé y cuán maravillosos son sus poderes. Pero tened por bien sabido que ninguno de vosotros lo conoce; yo os lo descubriré, puesto que he comenzado. Mirad bien, por una parte, la inclinación amorosa de Sócrates por los bellos: los ronda constantemente y se queda encandilado; mas, por otra parte, nada conoce y nada sabe, así lo sostiene. Y esto, ¿no es de sileno?

Lo es, y mucho. Y le sirve de envoltura externa: es el sátiro esculpido. Mas si lo abrís por dentro, no creeréis, varones comensales, el colmo de su templanza; porque sabed que nada le importa si uno es o no bello, que lo desprecia tanto que nadie lo creyera; ni si es rico, ni si tiene alguna de esas dignidades tan envidiadas por la plebe. A sus ojos todos estos tesoros no valen nada y nosotros somos nadie —daos por aludidos—, y entre ironías y juegos gasta toda su vida entre los hombres. Mas cuando le da por ponerse serio y se abre, no sé aún si alguien llegó a ver su estatuaria interior. Yo la vi una vez y las estatuas me parecieron tan divinas y doradas, tan acabadamente bellas y admirables, que sin remedio y por lo breve había que hacer lo que mandara Sócrates.

Creyendo, pues, que tomaba él en serio mi edad en flor, lo tuve por albricias y mi buena ventura por

κελεύοι Σωκράτης. ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπου-
δακέναι ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὥρᾳ ἕρμαιον ἡγησάμην εἶναι
καὶ εὐτύχημα ἐμὸν θαυμαστόν, ὡς ὑπάρχον μοι
χαρισαμένῳ Σωκράτει πάντ' ἀκοῦσαι ὅσαπερ
οὗτος ᾔδει· ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον
ὅσον. ταῦτα οὖν διανοηθείς, πρὸ τοῦ οὐκ εἰωθὼς
ἄνευ ἀκολούθου μόνος μετ' αὐτοῦ γίγνεσθαι, τότε
B ἀποπέμπων τὸν ἀκόλουθον μόνος συνεγιγνόμην· δεῖ
γὰρ πρὸς ὑμᾶς πάντα τἀληθῆ εἰπεῖν· ἀλλὰ προσ-
έχετε τὸν νοῦν, καὶ εἰ ψεύδομαι, Σώκρατες, ἐξ-
έλεγχε. συνεγιγνόμην γάρ, ὦ ἄνδρες, μόνος μόνῳ,
καὶ ᾤμην αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτόν μοι ἅπερ ἂν
ἐραστὴς παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ διαλεχθείη, καὶ ἔχαι-
ρον. τούτων δ' οὐ μάλα ἐγίγνετο οὐδέν, ἀλλ'
ὥσπερ εἰώθει διαλεχθεὶς ἄν μοι καὶ συνημερεύσας
ᾤχετο ἀπιών. μετὰ ταῦτα συγγυμνάζεσθαι προὐ-
C καλούμην αὐτὸν καὶ συνεγυμναζόμην, ὥς τι ἐν-
ταῦθα περανῶν. συνεγυμνάζετο οὖν μοι καὶ προσ-
επάλαιε πολλάκις οὐδενὸς παρόντος· καὶ τί δεῖ
λέγειν; οὐδὲν γάρ μοι πλέον ἦν. ἐπειδὴ δὲ οὐδαμῇ
ταύτῃ ἤνυτον, ἔδοξέ μοι ἐπιθετέον εἶναι τῷ ἀνδρὶ
κατὰ τὸ καρτερὸν καὶ οὐκ ἀνετέον, ἐπειδήπερ
ἐγκεχειρήκη, ἀλλὰ ἰστέον ἤδη τί ἐστι τὸ πρᾶγμα.
προκαλοῦμαι δὴ αὐτὸν πρὸς τὸ συνδειπνεῖν, ἀ-
D τεχνῶς ὥσπερ ἐραστὴς παιδικοῖς ἐπιβουλεύων. καί
μοι οὐδὲ τοῦτο ταχὺ ὑπήκουσεν, ὅμως δ' οὖν
χρόνῳ ἐπείσθη. ἐπειδὴ δὲ ἀφίκετο τὸ πρῶτον,
δειπνήσας ἀπιέναι ἐβούλετο. καὶ τότε μὲν αἰσχυνό-
μενος ἀφῆκα αὐτόν· αὖθις δὲ ἐπιβουλεύσας, ἐπειδὴ
ἐδεδειπνήκεμεν,[1] διελεγόμην πόρρω τῶν νυκτῶν,

[1] ἐδεδειπνήκεμεν Burnet: ἐδεδειπνήκει MSS.

admirable, cual si estuviera en mi mano, dándome graciosamente a Sócrates, oír de él todo lo que sabía. ¡Por tan admirable tenía mi edad en flor! Reflexionando, pues, sobre ello, en vez de guardar mi anterior costumbre de no estar solo a solas con él sin acompañamiento alguno, despedí en una ocasión al compañero y me quedé a solas con él. Y es imprescindible que os diga toda la verdad.

Poned atención y, si falseo algo, rectifícalo, Sócrates.

Estaba, pues, varones, solo y a solas, y pensaba que sin más dilación me hablaría cual el amante habla al doncel predilecto cuando se encuentra sin testigos, y no cabía ya de contento. Mas nada de esto sucedió; dialogó conmigo según acostumbraba, pasó conmigo el dia, se fué y me dejó. En otra ocasión lo invité a gimnasia y la ejercitamos juntos para ver así de tentarlo.

Se ejercitó, luchó cuerpo a cuerpo conmigo muchas veces y sin testigos, y no es menester deciros que nada en total conseguí. Puesto que nada podía por este camino, me pareció llegado el momento de llevar las cosas por la fuerza y sin dejarle escapatoria, y ya que había puesto manos a la obra quería saber en qué paraba.

Y sencillamente, con la intención de tenderle una trampa, cual hace el amante con su doncel predilecto, lo invité un día a comer.

No aceptó sin más dilaciones, pero se dejó persuadir al cabo de un tiempo.

Esta vez llegó, comió y quiso marcharse; y yo, de vergüenza, lo dejé ir.

Una vez más le tendí la misma trampa: comimos, conversamos hasta ya muy entrada la noche y cuando

καὶ ἐπειδὴ ἐβούλετο ἀπιέναι, σκηπτόμενος ὅτι ὀψὲ εἴη, προσηνάγκασα αὐτὸν μένειν. ἀνεπαύετο οὖν ἐν τῇ ἐχομένῃ ἐμοῦ κλίνῃ, ἐν ᾗπερ ἐδείπνει, καὶ οὐδεὶς ἐν τῷ οἰκήματι ἄλλος καθηῦδεν ἢ ἡμεῖς.

E Μέχρι μὲν οὖν δὴ δεῦρο τοῦ λόγου καλῶς ἂν ἔχοι καὶ πρὸς ὁντινοῦν λέγειν· τὸ δ' ἐντεῦθεν οὐκ ἄν μου ἠκούσατε λέγοντος, εἰ μὴ πρῶτον μέν, τὸ λεγόμενον, οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής, ἔπειτα ἀφανίσαι Σωκράτους ἔργον ὑπερήφανον εἰς ἔπαινον ἐλθόντα ἄδικόν μοι φαίνεται. ἔτι δὲ τὸ τοῦ δηχθέντος ὑπὸ τοῦ ἔχεως πάθος κἀμὲ ἔχει. φασὶ γάρ πού τινα τοῦτο παθόντα οὐκ
218 ἐθέλειν λέγειν οἷον ἦν πλὴν τοῖς δεδηγμένοις, ὡς μόνοις γνωσομένοις τε καὶ συγγνωσομένοις, εἰ πᾶν ἐτόλμα δρᾶν τε καὶ λέγειν ὑπὸ τῆς ὀδύνης. ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινοτέρου καὶ τὸ ἀλγεινότατον ὧν ἄν τις δηχθείη—τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅ τι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι πληγείς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, οἳ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον, νέου ψυχῆς μὴ ἀφυοῦς ὅταν λάβωνται, καὶ ποιοῦσι δρᾶν τε καὶ λέγειν ὁτιοῦν —καὶ ὁρῶν αὖ Φαίδρους, Ἀγάθωνας, Ἐρυξι-
B μάχους, Παυσανίας, Ἀριστοδήμους τε καὶ Ἀριστοφάνας· Σωκράτη δὲ αὐτὸν τί δεῖ λέγειν, καὶ ὅσοι ἄλλοι; πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας· διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς

---

1 El proverbio de que *in vino veritas* —que en el vino se cantan las verdades— se extendió a veces a los niños: "niños y vino dicen las verdades".

se quiso partir, haciéndole notar que era ya muy tarde, lo forcé a quedarse.

Se echó, pues, a descansar en el lecho contiguo al mío, en el mismo en que había comido.

Hasta aquí la cosa ha sido bella de decir y se pudiera contar ante cualquiera. Lo siguiente no lo oyerais por cierto de mí si, ante todo, como dice el refrán, *"en el vino, con niños o sin niños, no estuviese la verdad"*,[1] y si, además, una vez puesto a elogiar a Sócrates no me pareciera injusto ocultar un acto suyo, de soberano desdén. Además: me acontece lo que al mordido de víbora: que, según se dice, sólo a los mordidos se decide a contar lo que le pasa, cual si sólo ellos fueran capaces de entender y excusar comprensivamente lo que le forzare a decir o a hacer la potencia del dolor.

Mordido, pues, estoy por lo más doloroso y en lo más sensible al dolor de mordedura; que llagado o mordido estoy en el corazón o en el alma, o como sea menester llamarlo, por el amor-a-la-sabiduría, que obra con virulencia mayor que la de víbora cuando se apodera de alma joven y bien nacida y le hace obrar y decir quién sabe qué —ejemplos a la vista: los de Fedro, Agatón, Eryxímaco, Pausanias, Aristodemo, Aristófanes (no hay por qué nombrar a Sócrates) y los de tantos otros—; que todos vosotros habéis participado del frenesí y báquicos transportes de filósofo. Escuchadme, pues, todos; y excusad comprensivamente lo que entonces hice y lo que ahora he dicho. Siervos, profanos, paganos, *"cerrad con puertas bien grandes vuestras orejas"*.*

Apenas, pues, varones, se extinguió la linterna y se hubieron ido los criados, me pareció no deber ya dis-

νῦν λεγομένοις· οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶ βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε.

Ἐπειδὴ γὰρ οὖν, ὦ ἄνδρες, ὅ τε λύχνος
C ἀπεσβήκει καὶ οἱ παῖδες ἔξω ἦσαν, ἔδοξέ μοι χρῆναι μηδὲν ποικίλλειν πρὸς αὐτόν, ἀλλ' ἐλευθέρως εἰπεῖν ἅ μοι ἐδόκει· καὶ εἶπον κινήσας αὐτόν, Σώκρατες, καθεύδεις;

Οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς.

Οἶσθα οὖν ἅ μοι δέδοκται;

Τί μάλιστα, ἔφη.

Σὺ ἐμοὶ δοκεῖς, ἦν δ' ἐγώ, ἐμοῦ ἐραστὴς ἄξιος γεγονέναι μόνος, καί μοι φαίνῃ ὀκνεῖν μνησθῆναι πρός με· ἐγὼ δὲ οὑτωσὶ ἔχω· πάνυ ἀνόητον ἡγοῦμαι εἶναι σοὶ μὴ οὐ καὶ τοῦτο χαρίζεσθαι καὶ εἴ τι
D ἄλλο ἢ τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς δέοιο ἢ τῶν φίλων τῶν ἐμῶν. ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. ἐγὼ δὴ τοιούτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους, ἢ χαριζόμενος τούς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας.

Καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν Ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ
E τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καί τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις, δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων· ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρῴης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον. εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαί τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι

frazar las cosas, sino decirle libremente lo que pensaba.

Y dije, sacudiéndole:

"—Sócrates, ¿duermes?"

"—No, por cierto", me contestó.

"—¿Sabes lo que me está pareciendo?"

"—¿Qué es ello exactamente?", dijo.

"—Me parece —continué yo diciendo— que tú eres el único amante digno de mí y estoy viendo que te resistes a declarármelo. Por lo que a mí hace, juzgaría insensato no darte graciosamente esto y cualquier otra cosa, mía o de mis amigos, que te hiciere falta, porque para mí no hay nada más antiguo y venerable que mejorarme hasta hacerme óptimo, y para este fin no me parece haber colaborador más amaestrado que tú.

Pues bien; no haberme dado graciosa y enteramente a tal varón me avergonzaría ante los sensatos muchísimo más de lo que me avergonzara ante los insensatos, que son los más, por haberlo hecho."

Habiendo oído lo cual, con esa oronía tan suya y tan habitual me dijo:

"—¡Oh, Alcibíades querido! Estoy por creer que no eres un ligero, si son reales de verdad las cosas que de mí dices, sobre todo si se diese en mí ese poder por cuya virtud pudieras mejorar, pues vieras entonces en mí una belleza asombrosa y de todo en todo diferente de la belleza de tus formas; y si, poniendo los ojos en ella, pretendes una parte y trocar así belleza por belleza, no pienses que vas a sacar poca cosa de mí, que intentas nada menos que hacerte, en lugar de con bellezas discutibles, con la verdad misma de lo bello, y en realidad estás pensando cambiar *"oro por bronce"*.*

219 ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι "χρύσεα χαλκείων" διαμείβεσθαι νοεῖς. ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μή σε λανθάνω οὐδὲν ὤν. ἥ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὀξὺ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω.

Κἀγὼ ἀκούσας, Τὰ μὲν παρ' ἐμοῦ, ἔφην, ταῦτ' ἐστίν, ὧν οὐδὲν ἄλλως εἴρηται ἢ ὡς διανοοῦμαι· σὺ δὲ αὐτὸς οὕτω βουλεύου ὅ τι σοί τε ἄριστον καὶ ἐμοὶ ἡγῇ.

'Αλλ', ἔφη, τοῦτό γε εὖ λέγεις· ἐν γὰρ τῷ ἐπιόντι
B χρόνῳ βουλευόμενοι πράξομεν ὃ ἂν φαίνηται νῷν περί τε τούτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄριστον.

'Εγὼ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούσας τε καὶ εἰπών, καὶ ἀφεὶς ὥσπερ βέλη, τετρῶσθαι αὐτὸν ᾤμην· καὶ ἀναστάς γε, οὐδὲ ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἐμαυτοῦ τοῦτον—καὶ γὰρ ἦν χειμών—ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεὶς τὸν
C τούτου, περιβαλὼν τὼ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ, κατεκείμην τὴν νύκτα ὅλην. καὶ οὐδὲ ταῦτα αὖ, ὦ Σώκρατες, ἐρεῖς ὅτι ψεύδομαι. ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησε καὶ κατεγέλασε τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισε καὶ περὶ ἐκεῖνο ὅ[1] γε ᾤμην τὶ εἶναι, ὦ ἄνδρες δικασταί· δικασταὶ γάρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας. εὖ γὰρ ἴστε μὰ θεούς, μὰ θεάς, οὐδὲν περιττότερον κατα-
D δεδαρθηκὼς ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθηῦδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου.

Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τίνα οἴεσθέ με διάνοιαν

[1] καὶ περὶ ἐκεῖνο <ὅ> γε Bury : περι εκεινο γε Oxyrh. Pap. : καίπερ ἐκεῖνό γε TW : καίπερ κεῖνο γε B.

Pero, Alcibíades feliz, reflexiónalo mejor; no te engañes, que soy nada.

Cierto que la vista intelectual llega a ver sútilmente cuando la de los ojos comienza a declinar, mas tú estás todavía muy lejos de este caso." Y yo, habiéndole oído, respondí:

"Lo que tenía que decirte queda ya dicho, y dicho exactamente como lo pensé; a ti te corresponde ahora considerar lo que te parezca mejor para ti y para mi."

"—Bellamente dicho —me contestó—; así que, en adelante y de común acuerdo, haremos lo que nos pareciere mejor en éstas y en las demás cosas."

Y yo, en oyendo que oí esto, creí que con mis palabras, cual con voladoras flechas, lo tenía ya herido. Levantéme, pues, y sin dejarle decir ni una palabra más, lo envolví con mi mismo manto —era invierno—, me metí bajo su raída capa* y ceñí con mis dos brazos a este en verdad demoníaco y admirable varón; y, acostado así, pasé la noche entera.

Y no podrás decir, Sócrates, que mienta en lo más mínimo.

Pues bien: de todo esto salió él tan triunfante que hasta despreció, se mofó de mi edad en flor e insultó aun aquello mismo en que me creía ser algo, varones jueces —que de jueces os pongo para juzgar sobre tan soberano desdén de Sócrates—, porque sabed, por dioses y por diosas, que me levanté, habiendo dormido con Sócrates, ni más ni menos que si lo hubiera hecho con padre o hermano mayor. Después de esto, ¿cuáles creéis serían mis pensamientos? Por una parte me sentía afrentado; por otra admiraba la índole de este varón, su continencia, su virilidad, pues había dado por

ἔχειν, ἡγούμενον μὲν ἠτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν, ἐντετυχηκότα ἀνθρώπῳ τοιούτῳ οἵῳ ἐγὼ οὐκ ἂν ᾤμην ποτὲ ἐντυχεῖν εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν; ὥστε οὔθ᾽ ὅπως οὖν ὀργιζοίμην εἶχον καὶ ἀποστερηθείην τῆς τούτου συνουσίας, οὔθ᾽ ὅπῃ
E προσαγαγοίμην αὐτὸν ηὐπόρουν. εὖ γὰρ ᾔδη ὅτι χρήμασί τε πολὺ μᾶλλον ἄτρωτος ἦν πανταχῇ ἢ σιδήρῳ ὁ Αἴας, ᾧ τε ᾤμην αὐτὸν μόνῳ ἁλώσεσθαι, διεπεφεύγει με. ἠπόρουν δή, καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ᾽ οὐδενὸς ἄλλου περιῇα. ταῦτά τε γάρ μοι ἅπαντα προὐγεγόνει, καὶ μετὰ ταῦτα στρατεία ἡμῖν εἰς Ποτίδαιαν ἐγένετο κοινῇ καὶ συνεσιτοῦμεν ἐκεῖ. πρῶτον μὲν οὖν τοῖς πόνοις οὐ μόνον ἐμοῦ περιῆν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· ὁπότ᾽ ἀναγκασθείημεν ἀπο-
220 ληφθέντες που, οἷα δὴ ἐπὶ στρατείας, ἀσιτεῖν, οὐδὲν ἦσαν οἱ ἄλλοι πρὸς τὸ καρτερεῖν· ἔν τ᾽ αὖ ταῖς εὐωχίαις μόνος ἀπολαύειν οἷός τ᾽ ἦν τά τ᾽ ἄλλα καὶ πίνειν οὐκ ἐθέλων, ὁπότε ἀναγκασθείη, πάντας ἐκράτει, καὶ ὃ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἑώρακεν ἀνθρώπων. τούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖ καὶ αὐτίκα ὁ ἔλεγχος ἔσεσθαι. πρὸς δὲ αὖ τὰς τοῦ χειμῶνος
B καρτερήσεις—δεινοὶ γὰρ αὐτόθι χειμῶνες—θαυμάσια εἰργάζετο τά τε ἄλλα, καί ποτε ὄντος πάγου οἵου δεινοτάτου, καὶ πάντων ἢ οὐκ ἐξιόντων ἔνδοθεν ἤ, εἴ τις ἐξίοι, ἠμφιεσμένων τε θαυμαστὰ

suerte con un hombre de tal comedimiento y fortaleza cuales nunca pensé hallar.

No tenía, pues, por qué encolerizarme y quedar así privado de su compañía, ni daba tampoco con traza alguna para atraérmelo.

Sabía de buen saber que era muchísimo más y por más partes invulnerable al dinero que Ayax* al hierro; y se me había ido de entre las manos el único medio por el que confiaba atraparlo.

Y daba a su derredor vueltas y más vueltas sin hallar escape, esclavizado por él cual nunca lo estuvo hombre de hombre.

Todas estas cosas me pasaron antes de que hiciéramos en común la campaña de Potidea;* fuimos durante ella comensales.

Y, primero, no sólo me daba mil vueltas en los trabajos a mí, sino a todos los demás; cuando, cosas que pasan en las campañas, teníamos que aguantar la falta de víveres por hallarnos cortados, nadie resistente como él; pero ninguno tampoco como él para gozar de un buen rancho, cuando lo había, o de lo que hubiese; y aunque no le da por beber, si se le obliga puede a todos.

Y, lo que es muy más admirable, borracho jamás vió hombre alguno a Sócrates; de lo cual, a mi parecer, vais a tener inmediatas pruebas. En cuanto a soportar las inclemencias del invierno, y los inviernos son allí terribles, hizo cosas de admirar, y, entre otras, en una ocasión de helada terrible cual ninguna, mientras que todos los demás o no salíamos de las tiendas o si alguno salía lo hacía arrebujado de las prendas más raras, bien calzados y vendados los pies con fieltro y pieles de oveja, éste y en esta ocasión salía con la misma capa que en otras solía llevar y, descalzo, caminaba

δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένων καὶ ἐνειλιγμένων τοὺς πόδας εἰς πίλους καὶ ἀρνακίδας, οὗτος δ' ἐν τούτοις ἐξῄει ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἷόνπερ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου ῥᾷον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι. οἱ δὲ στρατιῶται ὑπέβλεπον αὐτὸν ὡς καταφρονοῦντα σφῶν.

C Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα·

οἷον δ' αὖ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ

ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατιᾶς,[1] ἄξιον ἀκοῦσαι. συννοήσας γὰρ αὐτόθι ἕωθέν τι εἱστήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προὐχώρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἱστήκει ζητῶν. καὶ ἤδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἅνθρωποι[2] ᾐσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλῳ ἔλεγεν ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἕστηκε. τελευτῶντες δέ τινες τῶν Ἰώνων, ἐπειδὴ ἑσπέρα ἦν, δειπνήσαντες D —καὶ γὰρ θέρος τότε γ' ἦν—χαμεύνια ἐξενεγκάμενοι ἅμα μὲν ἐν τῷ ψύχει καθηῦδον, ἅμα δὲ ἐφύλαττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἑστήξοι. ὁ δὲ εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.

Εἰ δὲ βούλεσθε ἐν ταῖς μάχαις· τοῦτο γὰρ δὴ δίκαιόν γε αὐτῷ ἀποδοῦναι· ὅτε γὰρ ἡ μάχη ἦν, ἐξ ἧς ἐμοὶ καὶ τἀριστεῖα ἔδοσαν οἱ στρατηγοί, E οὐδεὶς ἄλλος ἐμὲ ἔσωσεν ἀνθρώπων ἢ οὗτος, τετρωμένον οὐκ ἐθέλων ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συνδιέσωσε καὶ τὰ ὅπλα καὶ αὐτὸν ἐμέ. καὶ ἐγὼ μέν, ὦ Σώκρατες, καὶ τότε ἐκέλευον σοὶ διδόναι τἀριστεῖα τοὺς στρατηγούς, καὶ τοῦτό γέ μοι οὔτε μέμψῃ οὔτε ἐρεῖς

[1] στρατιᾶς Oxyrh. Pap., Cobet: στρατείας MSS.
[2] ἅνθρωποι Mehler: ἄνθρωποι MSS.

sobre el hielo más fácilmente que, calzados, los demás. Los soldados rasos le miraban con malos ojos, cual si con ello los despreciara.

Y para este punto basta con esto. *"Mas esto es lo que otra vez hizo y soportó tan esforzado varón",** en otra ocasión, durante la campaña.

Vale la pena de oírlo. Recogido el pensamiento en la consideración de algo, había permanecido en pie y en el mismo lugar desde el amanecer; y, aunque no le venía, no se marchó, sino que se quedó de pie buscándolo.

Era ya mediodía; hombres lo observaban con todos sus sentidos y, admirados, decíanse unos a otros: "—Sócrates, desde el amanecer, está de pie cavilando." Cuando llegó la noche algunos de los jonios* dieron por terminado su servicio, cenaron y, puesto que era verano, sacaron al aire libre y extendieron por tierra sus cosas para así dormir a la fresca, mientras observaban si Sócrates continuaría de pie durante la noche. Y en pie permaneció hasta que nació la aurora y se levantó el Sol. Entonces ofreció sus oraciones al Sol, partió y se fué.

Y ahora, si lo queréis, en las batallas; es justicia que se le debe hacer: érase aquella batalla por la que los generales me dieron condecoración insigne. Pero sólo a este hombre y no a otro alguno debo la vida; estaba yo herido y no me quiso abandonar, sino salvarse él conmigo y mis armas. Y en aquella ocasión, Sócrates, insistí ante los generales en que se te dieran a ti las insignias, acto que no vas a reprenderme, ni siquiera a rechazar por falso.

Pero los generales, por consideración a mi rango, decidieron darme a mí las insignias, empeñándose éste,

ὅτι ψεύδομαι· ἀλλὰ γὰρ τῶν στρατηγῶν πρὸς τὸ ἐμὸν ἀξίωμα ἀποβλεπόντων καὶ βουλομένων ἐμοὶ διδόναι τἀριστεῖα, αὐτὸς προθυμότερος ἐγένου τῶν στρατηγῶν ἐμὲ λαβεῖν ἢ σαυτόν. ἔτι τοίνυν, ὦ
221 ἄνδρες, ἄξιον ἦν θεάσασθαι Σωκράτη, ὅτε ἀπὸ Δηλίου φυγῇ ἀνεχώρει τὸ στρατόπεδον· ἔτυχον γὰρ παραγενόμενος ἵππον ἔχων, οὗτος δὲ ὅπλα. ἀνεχώρει οὖν ἐσκεδασμένων ἤδη τῶν ἀνθρώπων οὗτός τε ἅμα καὶ Λάχης· καὶ ἐγὼ περιτυγχάνω, καὶ ἰδὼν εὐθὺς παρακελεύομαί τε αὐτοῖν θαρρεῖν, καὶ ἔλεγον ὅτι οὐκ ἀπολείψω αὐτώ. ἐνταῦθα δὴ καὶ κάλλιον ἐθεασάμην Σωκράτη ἢ ἐν Ποτιδαίᾳ· αὐτὸς γὰρ ἧττον ἐν φόβῳ ἦ διὰ τὸ ἐφ' ἵππου εἶναι· πρῶτον μὲν, ὅσον περιῆν Λάχητος τῷ ἔμφρων
B εἶναι· ἔπειτα ἔμοιγε ἐδόκει, ὦ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, "βρενθυόμενος καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλων," ἠρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους, δῆλος ὢν παντὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν, ὅτι εἴ τις ἅψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται. διὸ καὶ ἀσφαλῶς ἀπῄει καὶ οὗτος καὶ ὁ ἑταῖρος·[1] σχεδὸν γάρ τι τῶν οὕτω
C διακειμένων ἐν τῷ πολέμῳ οὐδὲ ἅπτονται, ἀλλὰ τοὺς προτροπάδην φεύγοντας διώκουσι.

Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἄν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον

[1] ἑταῖρος Aristid. : ἕτερος MSS.

más que los generales mismos, en que yo y no él fuese quien las recibiera.

Mas fue, por cierto, cosa de ver a Sócrates, varones, cuando el ejército se retiró huído de Delios.

Yo estaba allí de soldado de caballería; éste, de infante armado.

En contraste con la dispersión de los demás, se retiraban éste y Laques.

Por casualidad me tropecé con ellos y en viéndolos que los vi me apresuré a darles ánimos y les dije que por nada los abandonaría. Y en este apuro me pareció Sócrates muy más bello de ver que en Potidea; que el ir yo a caballo me quitaba algo el miedo y así noté antes que nada cuánto aventajaba su serenidad a la de Laques; me pareció, además, Aristófanes —y esto es cosa tuya—, que andaba por allí:

*"cuello erguido de pavo, ojos en flecha".**

midiendo con imperturbables miradas a amigos y enemigos, viéndose a las claras y de leguas que si alguien tocara a tal varón respondería con esforzada defensa. Por esto se retiraban seguros él y su camarada, que en las batallas nadie se atreve con gente decidida y sólo se persigue a los que, perdida la cabeza, se dan a la fuga.

Otras muchas cosas y admirables de seguro tendrán otros que alabar en Sócrates; y entre ellas habrá de seguro también hazañas que de otros se pudieran igualmente contar, mas sólo Sócrates es digno de admiración plenaria, pues a ningún otro hombre se asemeja, ni a los que fueron ni a los que de presente son. Porque con Aquiles, tal cual fué, se pudieran comparar Brasidas* y otros; y con Pericles, Néstor y Antenor* y otros más

παντὸς θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπεικάσειεν ἄν τις καὶ Βρασίδαν καὶ ἄλλους, καὶ
D οἷος αὖ Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα, εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι· καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταὔτ' ἄν τις ἀπεικάζοι· οἷος δὲ οὑτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος,[1] καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὕροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.

Καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς
E σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις. εἰ γὰρ ἐθέλει τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον· τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιαμπέχονται, σατύρου δή[2] τινα ὑβριστοῦ δοράν. ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας, καὶ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν ταὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων
222 καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν αὖ[3] τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὑρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστ' ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι.

Ταῦτ' ἐστίν, ὦ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινῶ· καὶ αὖ ἃ μέμφομαι συμμίξας ὑμῖν εἶπον ἅ με

[1] ἄνθρωπος Sauppe: ἄνθρωπος MSS.
[2] δή Baiter: ἄν T.
[3] αὖ Bekker: ἂν MSS.

que se pudieran hallar; y entre otros cabría señalar de esta manera otros parecidos.

Empero, nuestro hombre es algo tan raro, él y sus palabras, que ni de lejos ni buscándolo mucho se pudiera hallar, no sólo entre los recientes, pero ni entre los antiguos, otro como él, a no ser que lo asemejásemos a él y sus palabras no con alguno de los hombres, sino con los que dije: con los silenos, con los sátiros.

Porque, y esto se me pasó por alto al principio, son también sus palabras semejantísimas a silenos, una vez abiertos.

Porque si se pone uno a escuchar las palabras de Sócrates tal vez parecerán de pronto risibles, que de nombres y frases ridículos se presentan exteriormente revestidos, cual piel de sátiro desvergonzado; porque habla de asnos y albardas, de herreros, zapateros y curtidores,* y da la impresión de hablar de las mismas cosas y por las mismas palabras, de modo que cualquier hombre inexperto o no avisado las tomaría a risa; empero, si se abren sus palabras, y, una vez dentro de ellas, se las mira con ojos de idea, se encontrará primero que tienen en sí inteligencia interior; después, que son divinísimas, que atesoran en si mismas toda una imaginería de virtudes, y tan dilatadas son y tan universales sus palabras, que abarcan cuanto debe servir de meta al que haya de hacerse bueno y bello de ver.

Tales son las cosas, varones, por las que yo alabo a Sócrates, y entreveradas con ellas dije, en son de queja, sus agravios, que por cierto no soy yo solamente quien los ha padecido, sino también Cármides,* hijo de Glaucón, y Eutidemo, hijo de Diocles, y otros innumerables de los que, cual de donceles predilectos, finge

B ὕβρισεν. καὶ μέντοι οὐκ ἐμὲ μόνον ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος καὶ Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους καὶ ἄλλους πάνυ πολλούς, οὓς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἐραστὴς παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ. ἃ δὴ καὶ σοὶ λέγω, ὦ Ἀγάθων, μὴ ἐξαπατᾶσθαι ὑπὸ τούτου, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθημάτων γνόντα εὐλαβηθῆναι, καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι.

C Εἰπόντος δὴ ταῦτα τοῦ Ἀλκιβιάδου γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ, ὅτι ἐδόκει ἔτι ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους. τὸν οὖν Σωκράτη, Νήφειν μοι δοκεῖς, φάναι, ὦ Ἀλκιβιάδη. οὐ γὰρ ἄν ποθ' οὕτω κομψῶς κύκλῳ περιβαλλόμενος ἀφανίσαι ἐνεχείρεις οὗ ἕνεκα ταῦτα πάντα εἴρηκας καί, ὡς ἐν παρέργῳ δὴ λέγων ἐπὶ τελευτῆς αὐτὸ ἔθηκας, ὡς οὐ πάντα τούτου ἕνεκα D εἰρηκώς, τοῦ ἐμὲ καὶ Ἀγάθωνα διαβάλλειν, οἰόμενος δεῖν ἐμὲ μὲν σοῦ ἐρᾶν καὶ μηδενὸς ἄλλου, Ἀγάθωνα δὲ ὑπὸ σοῦ ἐρᾶσθαι καὶ μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἄλλου. ἀλλ' οὐκ ἔλαθες, ἀλλὰ τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατάδηλον ἐγένετο. ἀλλ', ὦ φίλε Ἀγάθων, μηδὲν πλέον αὐτῷ γένηται, ἀλλὰ παρασκευάζου ὅπως ἐμὲ καὶ σὲ μηδεὶς διαβαλεῖ.[1]

E Τὸν οὖν Ἀγάθωνα εἰπεῖν, Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν. τεκμαίρομαι δὲ καὶ ὡς κατεκλίνη ἐν μέσῳ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, ἵνα χωρὶς ἡμᾶς διαλάβῃ. οὐδὲν οὖν πλέον αὐτῷ ἔσται, ἀλλ' ἐγὼ παρὰ σὲ ἐλθὼν κατακλινήσομαι.

[1] διαβαλεῖ Hirschig: διαβαλει Oxyrh. Pap.: διαβάλῃ MSS.

ser amante para, por una cierta inversión, convertirse de amante en predilecto.

Y te lo aviso, Agatón, no te engañe; saca de mis desgracias consejo y precaución, y no saques verdadero ese refrán de que *"al necio, la letra con su sangre le entra"*.*

En terminando de hablar Alcibíades se desató una risa general, pues la desenvoltura de sus palabras descubría bien su enamoramiento por Sócrates.

Y, tomando la palabra, me dijo Aristodemo haber hablado Sócrates de semejante manera:

"—Me parece, Alcibiades, que no estás bebido; que si lo estuvieras no hubieras podido con tanto tiento, finura y circunloquios disimular el motivo de las razones que han dicho, motivo que, cual apéndice, pusiste al final de tu discurso, como si no lo hubieses dicho todo él para malquistarme con Agatón con esas tus pretensiones de que sólo te ame a ti y a ningún otro, y de que Agatón sea exclusivamente amado por ti y ni por uno solo más.

Pero no te ha valido; todo ese drama tuyo de sátiros y silenos ha quedado al descubierto.

Así que, Agatón querido, no le dejes salirse con la suya; toma tus precauciones para que nadie nos malquiste a ti y a mí."

A lo cual me dijo haber respondido Agatón:

"—Así es, Sócrates; un punto más y dices la verdad; y lo saco, cual de fehaciente testimonio, de que, para desunirnos uno de otro, se reclinó en medio de los dos.

Mas no le valdrá; voy a reclinarme a tu lado."

"—Perfectamente —replicó Sócrates—; reclínate en este lecho bajo el mío."

"—¡Oh, Júpiter! —exclamó Alcibíades—. ¡Qué cosas

Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη, δεῦρο ὑποκάτω ἐμοῦ κατακλίνου.

Ὦ Ζεῦ, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην, οἷα αὖ πάσχω ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου. οἴεταί μου δεῖν πανταχῇ περιεῖναι. ἀλλ᾽ εἰ μή τι ἄλλο, ὦ θαυμάσιε, ἐν μέσῳ ἡμῶν ἔα Ἀγάθωνα κατακεῖσθαι.

Ἀλλ᾽ ἀδύνατον, φάναι τὸν Σωκράτη. σὺ μὲν γὰρ ἐμὲ ἐπῄνεσας, δεῖ δ᾽ ἐμὲ αὖ τὸν ἐπὶ δεξί᾽ ἐπαινεῖν. ἐὰν οὖν ὑπὸ σοὶ κατακλινῇ Ἀγάθων, οὐ δήπου ἐμὲ πάλιν ἐπαινέσεται, πρὶν ὑπ᾽ ἐμοῦ μᾶλλον ἐπαινεθῆναι; ἀλλ᾽ ἔασον, ὦ δαιμόνιε, καὶ
223 μὴ φθονήσῃς τῷ μειρακίῳ ὑπ᾽ ἐμοῦ ἐπαινεθῆναι· καὶ γὰρ πάνυ ἐπιθυμῶ αὐτὸν ἐγκωμιάσαι.

Ἰοὺ ἰού, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, Ἀλκιβιάδη, οὐκ ἔσθ᾽ ὅπως ἂν ἐνθάδε μείναιμι, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον μεταναστήσομαι, ἵνα ὑπὸ Σωκράτους ἐπαινεθῶ.

Ταῦτα ἐκεῖνα, φάναι τὸν Ἀλκιβιάδην, τὰ εἰωθότα· Σωκράτους παρόντος τῶν καλῶν μεταλαβεῖν ἀδύνατον ἄλλῳ. καὶ νῦν ὡς εὐπόρως καὶ πιθανὸν λόγον ηὗρεν, ὥστε παρ᾽ ἑαυτῷ τουτονὶ κατακεῖσθαι.

B Τὸν μὲν οὖν Ἀγάθωνα ὡς κατακεισόμενον παρὰ τῷ Σωκράτει ἀνίστασθαι· ἐξαίφνης δὲ κωμαστὰς ἥκειν παμπόλλους ἐπὶ τὰς θύρας, καὶ ἐπιτυχόντας ἀνεῳγμέναις ἐξιόντος τινὸς εἰς τὸ ἄντικρυς πορεύεσθαι παρὰ σφᾶς καὶ κατακλίνεσθαι, καὶ θορύβου μεστὰ πάντα εἶναι, καὶ οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενὶ ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολυν οἶνον. τὸν μὲν οὖν Ἐρυξίμαχον καὶ τὸν Φαῖδρον καὶ ἄλλους τινὰς ἔφη ὁ Ἀριστόδημος
C οἴχεσθαι ἀπιόντας, ἓ δὲ ὕπνον λαβεῖν, καὶ κατα-

tengo que aguantar de este hombre¡ En todo quiere llevarme la ventaja. Al menos, Sócrates admirable, permite que se siente Agatón en medio de nosotros."

"—Imposible —replicó Sócrates—; tú acabas de hacer mi elogio y me toca, por turno, elogiar al de mi derecha. Si, pues, Agatón toma lecho bajo el tuyo, ¿crees que hará a su vez mi elogio antes de que yo haya hecho el suyo? Deja las cosas como están, demoniaco Alcibíades, y no ten entren celillos por el elogio que al doncel dedique, que me urgen las ganas de encomiarlo."

"—¡Magnifico! —exclamó Agatón—; ahora sí que no me quedo en este lugar, Alcibíades; pase lo que pasare, me cambio para que Sócrates haga mi elogio."

"—Una vez más lo de siempre —dijo Alcibíades—; presente está Sócrates, el invencible acaparador de donceles bellos, y ¡qué traza fácil y segura encontró para que éste se sentara a su lado!"

Se levantaba, pues, Agatón para reclinarse junto a Sócrates cuando, de repente, llegó gran golpe de juerguistas y, encontrándose por casualidad con las puertas abiertas, que salia no sé quién fuera, entráronse sin más y se dejaron caer en los lechos. Se armó gran tumulto; ya no hubo manera de poner orden y a todos se forzó a beber sin razonable medida. Y me dijo Aristodemo que Eryxímaco, Fedro y algunos otros se levantaron y se fueron; que a él lo tomó el sueño y se durmió largo rato —era la estación de las largas noches—, que se despertó con el día, cuando ya cantaban los gallos, y vió despierto que unos dormían, que otros eran idos, que Agatón, Aristófanes y Sócrates, solos entre todos, estaban desvelados y por la derecha se escanciaban de una gran copa, y que Sócrates les hablaba. Aristodemo me dijo que no recordaba sus ra-

δαρθεῖν πάνυ πολύ, ἅτε μακρῶν τῶν νυκτῶν οὐσῶν, ἐξεγρέσθαι δὲ πρὸς ἡμέραν ἤδη ἀλεκτρυόνων ᾀδόντων, ἐξεγρόμενος δὲ ἰδεῖν τοὺς μὲν ἄλλους καθεύδοντας καὶ οἰχομένους, Ἀγάθωνα δὲ καὶ Ἀριστοφάνη καὶ Σωκράτη ἔτι μόνους ἐγρηγορέναι καὶ πίνειν ἐκ φιάλης μεγάλης ἐπὶ δεξιά. τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοῖς διαλέγεσθαι· καὶ τὰ μὲν ἄλλα ὁ Ἀριστόδημος οὐκ ἔφη μεμνῆσθαι τῶν λόγων·
D οὔτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς παραγενέσθαι ὑπονυστάζειν τε· τὸ μέντοι κεφάλαιον, ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ τραγῳδιοποιὸν ὄντα <καὶ>[1] κωμῳδιοποιὸν εἶναι. ταῦτα δὴ ἀναγκαζομένους αὐτοὺς καὶ οὐ σφόδρα ἑπομένους νυστάζειν, καὶ πρῶτον μὲν καταδαρθεῖν τὸν Ἀριστοφάνη, ἤδη δὲ ἡμέρας γιγνομένης τὸν Ἀγάθωνα. τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμήσαντ᾽ ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπιέναι,—καὶ <ἓ>[2] ὥσπερ εἰώθει ἕπεσθαι,—καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον, ἀπονιψάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν διατρίβειν, καὶ οὕτω διατρίψαντα εἰς ἑσπέραν οἴκοι ἀναπαύεσθαι.

[1] <καὶ> Vahlen.

[2] <ἓ> Hermann.

zones, pues al comienzo de ellas estaba ausente por dormido; mas que, capitalmente, Sócrates les obligó a admitir que, de componer según ciencia,* un mismo varón sabría hacer comedia y tragedia y que quien, por arte, sea compositor de tragedias lo será también de comedias. Lo admitieron por fuerza, pues habían seguido somnolientos sus razones.

Primero cayó dormido Aristófanes; después, cuando ya clareaba el día, Agatón; Sócrates los acomodó en sus lechos, se levantó y se fué.

Aristodemo me dijo que él, cual de costumbre, siguió a Sócrates, quien, llegado al Liceo,* se bañó como si una vez más hubiera de gastar en palabras el resto del día, y que, habiéndolo pasado así, hacia el atardecer se retiró a su casa para descansar.

ANOTACIONES AL TEXTO CASTELLANO

172 A

1) Discípulo y amigo de Sócrates. Según el *Fedón* (59 A), Apolodoro asistió a los últimos momentos de la vida de Sócrates. Según la *Apol.* (38 A) fué uno de los que se ofrecieron a garantizar el pago de la multa pecuniaria que Sócrates propuso a los jueces como contrapartida de la pena de muerte pedida por sus acusadores.

2) Falera; puerto de la Atica al sur del Pireo; distante unos 20 estadios (3.5 km.) de Atenas.

3) Célebre poeta trágico ateniense, amigo de Eurípides y de Platón, y discípulo de Gorgias. Véase el maravilloso estilo retórico que luce en sus palabras (194 E - 197 E).

172 B

1) Los clásicos castellanos de los siglos XVI y XVII que, influídos por la estética platónica, escribieron sobre los temas del amor y de la hermosura, traducen frecuentemente la palabra **Συμπόσιον** por Convite o por la frase "Convite de amor". Ni por su etimologia ni por el sig-

nificado que actualmente vinculamos a las dos palabras Convite y Banquete, se adaptan a los de la palabra συμ-πόσιον. Como se verá por la lectura de este diálogo, un Symposio comprendía: a) comida, preliminar sin peculiar importancia para lo que ha de ser "deliciosa bebida en común" (συμ-πόσιον) (175 B-C); b) como intermedio y paso a la parte principal, libaciones, cantos . . . que cierran la comida y abren el convite, invitación y envite a beber para dialogar (176 A); c) programa del "convite de palabras" o logos —frente a los vulgares convites o symposios, en plan de bebederos y sumideros de vino en que no se hacía palabra, sino que se encomendaba a una flautista, bailarina o citarista entretener a los bebedores—, programa que, fijado por un presidente, aquí Fedro, a propuesta de Eryxímaco, y con general aceptación (176-178), consistirá en "hacer de la reunión presente banquete de palabras" (176 E), comenzando a hablar por la derecha (177 D), d) y según tal orden toca en primer lugar la palabra a Fedro y por su orden a los demás, de los cuales selecciona Platón cinco más para hablar del tema propuesto. Finalmente, la entrada aparatosa de Alcibíades transforma el tono elegante de "convite de palabras" en orgía y borrachera corrientes, ante la cual algunos desaparecen discretamente, otros continúan dados penosamente al banquete de palabras (212 D - 223 D).

Es claro que a este tipo de reunión no se adapta el sentido de nuestras palabras Convite o Banquete. Véase la reglamentación que Platón propone para tales reuniones (*Leyes*, libros I, II); las burlas que dedica a las gentes que no saben hacer convite de palabras, en el *Protágoras* (347 C - 348 A). En este Convite de palabras, de común acuerdo se despide a la flautista u oboísta (176 E).

Se bastaban los comensales para el maravilloso concierto de palabras e ideas que iban a ejecutar.

172 C

1) Agatón triunfó en 416. Este año tuvo, pues, lugar, según la costumbre griega, el banquete festivo y ritual a la vez. La extremada juventud de Platón por estas fechas hace poco verosímil que haya estado personalmente presente a tal Convite. La conversación aquí referida debió suceder por el 400; la composición del diálogo suele datarse, según conjeturas sutiles de los críticos, con las fechas del 385 ó 387 (Cf. L. Robin, *Le Banquet*, ed. Guillaume Budé, 2ième partie, p. VIII-XII, 1939, Paris).

2) Agatón se había ausentado de Atenas e ido a la corte de Arquelao, rey de Macedonia.

3) Cydatenas era un demos o barrio de la tribu Pandiónida, en Atenas. Aristodemo iba siempre descalzo, *ἀνυπόδητος*, sin duda para imitar a su maestro.

174 D

El texto dice: *ἑαυτῷ προσέχοντα τὸν νοῦν*, como si contrapusiera la tendencia natural a la mente helénica: aplicar la inteligencia intuitiva (*νοῦς*) a las ideas —como a algo exterior al hombre y a su inteligencia, contemplación de las ideas bellas de ver (*ἰδεῖν, εἶδος*)—, con la dirección de la inteligencia socrática, que es "recoger para sí sus pensamientos", absorberse en la contemplación interior de las ideas internas al hombre (175 A-B; 220 C-D). Véase el *Fedón*, 84 B-C.

175 A

Los lechos, en tales convites, estaban dispuestos en forma de herradura, alrededor de la mesa; en cada lecho se colocaban de ordinario dos comensales, a veces tres (213 A-B); el dueño de la casa se reservaba un lecho del extremo (175 C), y, en él, a la derecha se hallaba el lugar de honor, que Agatón reservó para Sócrates. Véase la disposición en 222 E.

176 A

Personaje casi desconocido. Cf. *Protágoras*, 315 D; Jenofonte, *Symposion* VIII, 30. Parece haber sido amante de Agatón y haberse retirado con él a la corte de Arquelao.

176 B

Acumeno es uno de las grandes médicos de esta época. Su hijo Eryxímaco era también médico y amigo de Hipias, grandes partidarios de la cultura gimnástica. Cf. *Prot*. 315 C; Jenofont. *Mem*. III, 13; *Fedro*. 268 B. Fedro, siguiendo los consejos de Eryxímaco, se saldrá discretamente de la orgía final (223 B).

176 D

Fedro, hijo de Pytocles, mancebo delicado y sabio en cosas de amor. Discípulo de los oradores Tysias y Lysias. Véase una muestra de su elocuencia. Cf. *Fedro*. 227 A, 268 B.

ANOTACIONES AL BANQUETE

177 A

1) Eurípides escribe dos *Melanipas*: *Melanipa* la sabia, de la que se saca la cita, y *Melanipa* la cautiva. De ambas no quedan sino fragmentos. Para el del texto, cf. fragm. 484 Nauck.

He conservado en la traducción la palabra μῦθος, pues en todos los discursos habrá su buena parte de "mito"-logía.

2) Los himnos se acompañaban con cítara; los peanes, o cantos, primitivamente en honor de Apolo, con flauta y a coro.

177 B

1) A lo largo del Convite se emplean a veces en forma equivalente ἐγκώμιον (encomio) y ἔπαινος (elogio, alabanza, aprobación); pero parece que el encomio estuvo reservado al conjunto de actos, entre ellos la palabra, dedicados a los dioses; sobre todo en forma de canto ejecutado durante un convite solemne. Su contenido principal eran alabanzas. Perdida la forma de canto queda la de homenaje en palabras. Por un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles (I, 9, 1367 B, 28, 36) sabemos que el encomio había pasado del dominio musical al retórico, a música de palabras. La palabra ἔπαινος, elogio, tenía cual primitiva significación la de alabanza de la naturaleza, disposiciones o maneras de ser (ἕξις) de una cosa, alabanza y aprobación de actos morales, aunque no fueran públicos; guardaba, pues, un sentido moral y no peculiar de actos divinos, manifiestos y esplendentes. Sócrates (198 D-199 A) reprenderá, antes de comenzar su discurso, una

forma de hacer encomios (ἐγκωμιάζειν) que no mire para nada la verdad o falsedad, la conveniencia real de lo dicho con el ensalzado.

2) Pródico de Ceos intentó una explicación histórica de la creencia en los dioses. Véase A. Diès, *Le cycle mystique*, pp. 113-114.

3) Polýcrates es el autor de elogios a cosas raras e insignificantes (Cf. Zeller, *Philos. d. Griechen*, II, 1 (4), 1017. I). Podría ser, pues, el autor del elogio a las sales al que aquí alude Eryxímaco. Además: el nombre de Ἀφροδίτης (Venus) parece venir de ἐν ἄφρῳ θρέπθῃ, nutrida de espuma (del mar). Los antiguos vincularon a la espuma del mar la idea de fecundidad, pues creían que en ella se formaban por generación espontánea los miles y miles de pececitos y otros vivientes que se mueven en la superficie del mar. Véase por otra parte el mito sobre el origen de Venus la celestial (*Introducc.* II. 1).

177 C

Podría ser que la razón de este silencio se hallara en que el culto de Eros entraba en la categoría de misterio, y que el iniciado tenía la obligación de guardar silencio. Lo cual podría reforzarse con la forma mitológica de expresión que emplea el mismo Platón y con las palabras, recogidas y secretas, del discurso de Diótima.

177 E

La presencia de Aristófanes en el convite ha dado lugar a discutir sobre si, real y verdaderamente, existió enemistad personal entre Sócrates y Aristófanes. En sus

Nubes, Aristófanes ataca a Sócrates y su sistema de vida y pensar: empero tal acusación pública —de cuya voluntad guiada por lo que él creía bien público tal vez no se pueda dudar—, hecha dentro de una comedia y veinte años antes del proceso de Sócrates, ¿habría influído gran cosa en los jueces? Sostienen la afirmativa Dantu (*Opinions et critiques d'Aristophane*, Paris, 1907, p.. 49) y Brochard (*Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1912, pp. 61-94). M. Meunier sostiene una opinión más favorable a Aristófanes (*Le Banquet*, ed. 1926, pp. 41-42). De todos modos, la presencia de Aristófanes en el Convite contribuye delicadamente a realzar el panegírico que Alcibíades hará de las virtudes de Sócrates. "Et ce sera ainsi l'élégante et la divine vengeance de Platon" (M. Meunier, *opus. cit.*, p. 42). Cuando menos no parece que Sócrates abrigase resentimiento personal alguno para con Aristófanes. Véase la *Apología*.

178 B

1) *Teogonía*, v. 116-123. Véanse en la Introducción los comentarios filosóficos a este lugar.

2) Acusileo. Nació en Argos, floreció hacia el 475 y escribió varios libros sobre genealogías.

3) Parménides, fragm. 132; Arist. *Metaphys*. I.4, 984 b.

178 E

Este pasaje o bien es una anticipación del "batallón sagrado" de los tebanos o una alusión a tal cuerpo militar célebre. Según Plutarco (*Pelópidas*, 10 sqq.) esta

formación guerrera fué obra de Górgidas. Pelópidas tuvo la idea de reunir tales elementos en un solo batallón, cuando anteriormente servían para encuadrar otras formaciones. Tal vez apareciera este tipo de formación en la batalla de Leuctras (371); lo cierto es que desaparece después de Cheronea. (Cf. Jen. *Sympos.*, VIII, 32-33.)

179 B

1) *Ilíada,* X, 482; XV, 262. Los héroes son semidioses, porque nacieron o bien del amor de un dios con una mortal o de una diosa con un mortal: son, pues, hijos de amor. El nombre de Eros, según el Fedro (252 B-C), proviene de (πτ) ἔρως, alado; es, pues, el amor principio de ascensión, y el "amor por la sabiduría" será, consiguientemente, principio de la ascensión (ἐπὶβασις) dialéctica. Véase este proceso en 210-211.

2) Alcestis, esposa de Admeto. Apolo obtuvo que Admeto se libraría de la muerte si su padre, madre o esposa consentían en morir por él. Sólo Alcestis vino en ello. (Cf. Eurípides, *Alcestis,* 15 sqq.)

179 C

El Hades es el Dios que, según el Cratylo, 403 A, retiene a las almas por medio de los vínculos del deseo, y que, por tanto, puede ser vencido por otro deseo más fuerte, como el que da el amor a las almas. Hades, Ἅιδης, viene probablemente de ἀ, εἰδές, el Invisible, lugar en que habitan las almas después de la muerte; personificando el Dios Hades ese poder que las retiene contra su natural deseo de vivir una vida plenaria, cual la firme que lleva-

ban en este mundo y como la que pudieran llevar caso de vivir de plan de dialéctica ascensional hacia el Absoluto, con plenaria participación del Bien bello de ver (᾿Ιδέα ᾿Αγαθοῦ), y viviendo, por tanto, en un "lugar inteligible" (τὸπος οὐράνιος, νοητός), apropiado para ver la Idea Absoluta (Cf. *Republic.* y *Fedro*).

179 E

Cuando murió Eurídice, Orfeo se presentó en las puertas del Hades para llevarse a su esposa. Conmovidos por sus ruegos, los Dioses consintieron en devolvérsela con la condición de que no volviese la vista para mirarla, mientras ella le seguía. Pero, durante el viaje, Orfeo se volvió, desconfiado o curioso, a ver si Eurídice seguía, y vió entonces que se volvía al lugar de donde salió para ya no salir más de él. Cuando uno pretende convertir el pasado en presente y volverlo así al ser que dejó de tener, la condición para hacerlo es no volver a mirar el pasado para ver si está ya de presente; es decir: no comprobar si el pasado es ya presente. Que al intentar hacer tal constatación se ve que el pasado es siempre irremediablemente pasado. Mas, si no se acomete tal comprobación, no se puede saber tampoco si el pasado ha vuelto a ser presente. Todo lo cual viene a expresar, en sutil lenguaje metafórico, que lo pasado pasado está. Además de este mito poseemos por el Antiguo Testamento el de la mujer de Lot convertida en estatua de sal, cual castigo de haber vuelto parecidamente la cabeza durante su camino. El valor histórico, de "hecho" bruto, pudiera ser en ambos casos nulo; y ya no nos interesa su realidad, pues ni los que tal vez la fueron la son ya; el valor ideológico es tal que por él pudiéramos vender lo que de histórico tuvieron.

El cantor tracio no permitía que las bacantes participaran en los misterios; después de la muerte de Eurídice proclamó el valor soberano del celibato. Alarmadas las Bacantes porque sus maridos se iban tras el gran cantor, junto con el resentimiento de verse excluídas de los misterios, un día cayeron sobre Orfeo y "murió a manos de mujeres" durante unas fiestas de Baco. Platón, por boca de Sócrates, hace que sea precisamente una mujer, Diótima, la que está iniciada ya y le inicia en los misterios del Amor.

180 A

Tetis había predicho a Aquiles únicamente que moriría inmediatamente después de Héctor; *Ilíada*, XVIII, 94. Es Aquiles mismo quien predice —*Ilíada*, IX, 414— que llegaría a viejo si renunciaba a la guerra y volvía a la patria. Aquiles se mató sobre el cuerpo de Patroclo.

180 B

He pretendido aclarar este pasaje —sujeto a interpretación; véase la de Robin, *opus. cit.* p. XL—, añadiendo "sólo" a la frase: "que cuando 'sólo' el amante ama a su doncel predilecto". Es decir: cuando a la cualidad de amado se sobrepone la de amante, en virtud de esta doble cualificación amorosa los dioses admiran y premian tal cúmulo, improbable e imprevisible, de cualidades amorosas, más que si uno participa del amor solamente por "ser objeto de amor", por resplandor indirecto de otro amor, del del amante, que, por amar en activo, está por dentro endiosado (ἔν-θεος). Además téngase presente que el amor del varón es más excelente que el de la mujer, dentro de la mentalidad clásica.

ANOTACIONES AL BANQUETE

180 D

1) Hesíodo, *Teogonía*, 188-206. Véanse los comentarios filosóficos en la Introducción.

2) *Ilíada*, V, 370. Los filósofos acentuaron para fines morales la distinción entre las dos Venus. (Cf. Jenofont. *Sympos.*, VIII, 9, 10; *Pausanias*, IX, 16, 3.)

182 C

En 514, durante las fiestas de las Panateneas, Aristogeiton y su amado Harmodio apuñalaron a Hiparco, hermano del tirano Hippias, heredero en Atenas del poder de Pisistrato, su padre. Harmodio murió en la refriega, Aristogeíton fué condenado a muerte. Después de la revolución del 510, provocada por las crueldades de Hippias, se los glorificó cual héroes de la libertad.

183 A

La C. L., siguiendo a Schleiermacher, omite la palabra φιλοσοφίας en el lugar citado en la nota al texto griego. Si se la conserva, como hace G. B., el sentido seria que "cosecharía de la filosofía, espléndida cosecha de reproches", por las "contradicciones" que las costumbres atenienses presentaban en este punto, sin norma lógica una y fija.

183 C

ἐξουσία, algo que se sale (ἐξ) de lo natural, de las leyes determinadas por la naturaleza o esencia (οὐσία) de las cosas. Véanse en la Introducción los comentarios filosóficos a este punto.

187 C

Traduzco la palabra λόγος, componente de ὁμολογία, ὁμολογεῖν, que en estos párrafos usa Eryxímaco, por "consonancia en cuenta y razón", ya que la unitaria palabra λόγος encerraba, entre otras, el doble matiz de cuenta (aritmético) y de razón (lógico).

190 C

Estos gigantes eran hermanos; y, ya jóvenes, encumbrando monte sobre monte: Pelion, Ossa, Olimpo, pretendieron escalar el Cielo. (Cf. *Odisea,* XI, 305 sqq.)

190 E

Apolo tiene entre sus propiedades divinas la de ser ἀ-πολλά, el que no soporta la pluralidad (ἀ, πολλά); por esto tiende a restituir de una u otra manera la unidad como medio de salud y salvación. (Cf. *Crátilo,* 405 A-B.)

191 B

El parentesco etimológico entre las palabras *τίκτειν* (engendrar) y *τέττιξ* (cigarra) tal vez permitiría a un antropólogo paleológico —que sepa dar con la "razón" de ciertas cosas viejas y prehistóricas—, conjeturar que la generación por coito tuvo que ser "inventada" por el hombre — que a primera vista y aun tal vez segunda, no se ve una relación "causal" entre las correspondientes acciones y eyaculaciones y la producción de un hombre nuevo y vivo; no faltan además tribus en que la genera-

ción se atribuye al tótem presente, propio de ella. Pudiera ser que el hombre o alguna raza particular hubiera comenzado a sospechar la función de semen al ver con sus ojos el tipo de generación de las cigarras.

191 D

Sobre la traducción de σύμβολον por "gajo", véase en la Introducción los comentarios a este pasaje de Aristófanes. Que el hombre primitivo haya sido de alguna manera "varón y hembra" es común sentir del *Veda*, de *Zend-Avesta* y del *Génesis* (V, 27). La forma del mito sería más o menos poética o realista, con ribetes de moraleja a sacar en alguna de sus formas miticas, según las dotes peculiares del pueblo y del escritor que trasmita la leyenda. La división del todo primitivo humano en varón y hembra, en principio activo y pasivo, preludia, aun bajo su forma concreta, la distinción filosófica futura entre potencia y acto, materia y forma, causa material y causa eficiente.

193 A

1) En vez de "dispersar" a los habitantes de una ciudad, después de arrasar sus casas (δι-οίκησις) —alusión al trato que daban frecuentemente los vencedores a una ciudad vencida en castigo de su deslealtad . . .—, he traducido la palabra διοίκησις por "dividir nuestra casa en dos", que la casa del Hombre primitivo quedó, en efecto, hendida y dividida en dos mitades por el castigo de los Dioses. He preferido, pues, que la traducción aluda más al castigo del Dios que al castigo político.

2) He traducido ψῆτται (193 A) por "contraseña", pues esta palabra puede significar o partes de un hueso, piedrecita . . . que pueden servir de σύμβολον, de símbolo o señal para identificar personas por medio del encaje de tales partes entre sí para reconstruir el todo primitivo.

195 A

Si lo permite decir (εἰπεῖν) la diosa Themis y no lo contradice la Diosa Némesis: ἀνεμέσητον (ἀ, νέμεσις).

195 B

De entre los Titanes, hijos de Urano (Cielo) y de Tierra, Cronos, padre de Júpiter, es el más joven; Iápeto, padre de Atlas, de Prometeo y de Epimeteo, es el más viejo: Hesíodo, *Teogonía*, 154-182; 459-491; 617-623 sqq. Del nombre Cronos da Platón, en el Cratylo, dos etimologías: a) κόρος νοῦ, colmo de inteligencia, inteligencia absoluta; b) κρόονος, de ῥεῖν, fluír, río, fuente o manantial de todo.

195 C

Cronos mutila a Urano, encadena a los Cíclopes y a Cien-Brazos, sus hermanos; devora a sus hijos; la guerra entre Júpiter y los Titanes, etc. (Cf. Hesíodo, *Teog.*, 154-182; 459-491; 501-503; 617-623; 629 sqq.)

195 D

Ilíada, XIX, 92-93. Até es hija de Júpiter y personifica la fatalidad en las desgracias (recuérdese el re-

frán castellano: "bien venido seas mal, si vienes solo"), anda sobre las cabezas de los hombres sin que ellos se den cuenta, los empuja hacia los males y las desgracias con la terca ceguedad del empedernimiento y obstinación en el mal.

198 C

Odisea, XI, 623. Juego con las palabras Gorgias, Gorgona, la más temible de las hijas de Forcys y de Ceto.

199 A

Verso de Eurípides, *Hip.,* 612. O como dirá Cicerón (*De Officiis,* III, 29): "Iuravi linguâ, mentem iniuratam gero."

201 D

Se refiere a la famosa peste de 430, y por la que murió Pericles (429).

202 A

Por este sutil texto se ve que Platón entiende aquí por opinión (δόξα) un conocimiento "fáctico" de la verdad; dar en la verdad (τυγχàνον) por suerte (τύχη) es tenerla "de hecho"; mas no llega tal haber a ciencia porque no se lo asegura por razonamiento (λòγος). La opinión, pues, y la ciencia pudieran incluir de suyo igual número de verdades, sólo que la opinión las tiene cual "hechos" y la ciencia las tiene "razonadas". (Cf. *Republic.* V, 476 E.)

202 E

He traducido la frase célebre ὥστε τό πᾶν αὐτό αὑτῷ συνδεδέσθαι, por "y de esta manera el Todo mismo ha quedado unido consigo mismo una vez más" (202 E), o re-unido consigo mismo, sacando esta reduplicación o unión reforzada de la reduplicación de δε-δέσθαι; pues es claro que, aun antes del Amor, el universo estaba unido y unificado en sí mismo; precisamente por el vínculo más fuerte y desconsiderado que es el de Necesidad, como lo advierte el mismo Platón en este diálogo (195 B-C). A este nuevo vínculo daba León Hebreo (Juda Abarbanel) el nombre de "Cerco" de los amores del universo.

205 E

Alusión a la opinión de Aristófanes (191 D-193 C). (Cr. *Cármides*, 163 C-D. *Republic.*, IX, 586 E.)

206 D

Según la tradición clásica Μοῖρα —la Sorteadora, que determina el lote propio de longitud de vida, dotes . . . del que va a nacer—, y Ἐιλειθυῖα —la Ejecutora, (ἐλήλυθα), la que hace venir las cosas a vías de hecho, realizarse tal lote precisamente con tales dotes, la que da el primer impulso a la vida del recién nacido y lo hace así nacer—, presiden el nacimiento de los vivientes racionales. Platón dice aquí que la Belleza (καλλονή) hace, para toda clase de partos —materiales, espirituales . . .—, los oficios de estas dos Parcas.

208 A

He traducido μελέτη por cuidado o estudio, pues ambas significaciones posee la palabra griega, que sin hacerlas resaltar de vez no llegara a tener este pasaje su fuerza probatoria peculiar. En cuanto a la explicación filosófica, véase el lugar correspondiente en la Introducción.

208 C

No se sabe de quién es este verso; pudiera ser del mismo Platón, imitando a Agatón a quien le dió por hablar en un momento dado en medido verso. (197 C.)

208 D

En cuanto a los dos primeros ejemplos, véase el discurso de Fedro. (179 B sqq.) En cuanto a Codro: el oráculo de Delfos había prometido a los dorios la victoria sobre Atenas si, durante el combate, no mataban al rey de los atenienses. Habiéndolo sabido Codro, se disfrazó de leñador y armado de una hacha quiso destruir las empalizadas enemigas. En ellas halló la muerte que buscaba. (Cf. Herodoto, V, 65-76; Val. Max. V, 6.)

209 D

1) Es conocida la predilección de Platón por las leyes de Esparta. (*Leyes*, III, 693 E.)

2) Cf. *Fedón*, 78 A. Los Bárbaros, como más viejos (*Crat.*, 425 E), pueden poseer fuentes de sabiduría desconocidas injustamente por Pausanias. (182 B-C.)

209 E

De entre estas obras que han llegado a sagradas (ἱερὰ) se pueden contar templos, leyes, misterios..., llegando así sus autores primeros a ser héroes bienhechores o evergetes.

210 A

Según Teón de Esmirna (Obras, trad. Dupuis, pp. 23-24; París, 1892. Cf. *Fedro*, 67 C), la iniciación comprende cinco pasos: a) purificación preliminar; b) entrega de cosas sagradas; c) revelación o caída del velo que las ocultaba para así ponerlas ante los ojos (ἐποπτεία); d) consagración, imposición de coronas... para que el ya iniciado pueda a su vez hacer lo mismo con otros; e) amistad y trato familiar con los dioses. (Cf. *Fedro*, 249 C, 250 A-B.)

210 B

En el *Crátylo* (398 C-D,E) reúne Platón en la palabra ἥρως (héroe) las significaciones de ἔρως (amor) y la de εἴρειν (decir), vinculando así Héroe-amor-palabra. Véase la unión entre amor y palabra (Musas) en el discurso de Agatón (196 D-E), y aquí en (210 D).

210 E

1) La iniciación por el proceso dialéctico —del religioso, por mística, no habla Platón— es gradual o paso a paso (ἐφεξῆς).

2) La revelación es sorpresa y golpe de luz (ἐξ-αίφνης, φαίνεσθαι, φαιν), lo cual descubre la trascendencia del Absoluto. Véanse para este lugar los comentarios filosóficos de la Introducción.

211 B

1) μονοειδὲς ἀεί ὄν; para justificar la traducción dada léanse los comentarios de la Introducción. La traducción que da Menéndez Pelayo (*Historia de las ideas estéticas*, vol. I, p. 39, ed. 1929) a la palabra μονοειδές: "uniforme", es descolorida y aun falsa, lo mismo que la de León Robin (*opus. cit.*, p. 69): "l'unicité de forme", pues "forma" no es ni siquiera término platónico y significa estrictamente hablando lo inverso del concepto y propiedades del eidos o idea en Platón, ya que cada eidos o idea está en sí para sí consigo misma, y no hace nunca de forma (μορφή) de nada ni de nadie; por otra parte, uniformidad no es propiedad privilegiada de las ideas en su puridad; lo es su soledad o pureza de todo lo otro y su firmeza frente a lo sensible. Por esto traduzco más adelante (211 E) esta palabra μονο-ειδές por "solitaria unicidad de idea".

2) ἀπὸ τῶνδε... ἐκεῖνο τὸ καλόν; entre las cosas de acá (τῶνδε), de éstas que podemos señalar con la mano y ver con los ojos, y la Belleza "aquella" (ἐκεῖνο) hay un abismo. Plotino empleará constantemente para designar la trascendencia de lo Absoluto la palabra ἐκεῖνο, Aquél; así con la lejanía y respeto encerrados en esta palabra.

211 C

1) ἐκεῖνο τὸ μάθημα es de nuevo una Enseñanza que no puede conseguirse, ἐφεξῆς, por vía de continuidad (210 E), sino por revelación deslumbrante y sorpresiva (ἐξαίφνης, *ibid.*).

2) ὅ ἐστιν, "lo que es" en sí mismo lo Bello; y no traduzco por "qué es" (τί ἐστιν), pues "qué es" o la esencia de la cosa puede ser alcanzada con un conocimiento gradual y metódico; en cambio, como se viene diciendo ya en este párrafo y en los anteriores, lo Bello se conoce por "revelación", por sorpresa; el método o camino que "hacia" él lleva no llega en realidad "hasta" él.

212 A

1) ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν; como para darnos a entender que lo Bello trascendente no es totalmente "cosa visible", que los ojos —caso de verlo con vista de ideas (ἰδεῖν) o con saber de ideas (εἰδέναι)—, no agotan su contenido; que si la vista humana comprendiera en su realidad plenaria el Absoluto, fuera éste bien poca cosa y no trascendente (ἐπέκεινα νοῦς). Queda, pues, en el Absoluto algo, que debe ser casi todo, que la vista humana no puede ni ver ni menos comprender.

2) Idolillos, εἴδωλα, ideíllas o imitaciones en miniatura y en diminutivo de la auténtica idea o especie de virtud.

212 B

Sobre la cuestión de la realidad histórica de Diótima léanse las conjeturas de los autores, resumidas y criticadas por Robin (*opus cit.* p. XXIV-XXVII).

212 D

Parece que una de las finalidades "externas" del Banquete fué la de defender la memoria de Sócrates, librándolo de la responsabilidad en las faltas de Alcibíades y, por tanto, de la responsabilidad por los desastres que, por su causa, vinieron a la ciudad. De ahí este final por modo de elogio de Sócrates que, si desde el punto de vista filosófico, no parece justificado, lo está por este y otros motivos, y aun por razones literarias, como descubrirá el atento lector. (Véase esta discusión en Robin, *opus cit.*, p. V, sq. y XCVIII sqq.)

213 C

"Se enamoró de mí", o fuí amado de él, τούτου ἐράσθην; no se puede sacar en limpio, "filológicamente" por este texto y los siguientes, si Sócrates se enamoró de Alcibíades o Alcibíades de Sócrates. Mas por el soberano desdén (ὑπερ-ηφανίας, 219 C) con que trata Sócrates al bello Alcibíades se verá que el enamorado era Alcibíades; así interpreta la asamblea entera su discurso (222 C). Véase por el contrario el comienzo del Protágoras.

213 E

Más de dos litros y un cuarto.

214 B

Ilíada, XI, 514. (Se trata de Macaón, hijo de Esculapio.)

215 E

Sacerdotes de la Diosa Cibeles.

218 B

Fórmula del culto órfico para proclamar la ley del silencio obligatoria a los iniciados, y para despedir a los profanos.

219 A

Verso proverbial de la *Ilíada,* VI, 236.

219 B

El *τρίβων* o capa raída y "triturada" era la tradicional capa de los pobres. Los cínicos hicieron de ella prenda de etiqueta filosófica.

219 E

1) Sófocles, *Ayax,* 576.

2) Potidea, situada sobre el istmo occidental de Calcidia, había sacudido el yugo de Atenas; después de tres años de sitio, muy duro para los dos bandos, se rindió en 430-429. En Delio —en Beocia, junto a la frontera de la Atica—, los atenienses fueron derrotados por los tebanos

(221 A); Sócrates fué soldado una vez más en Anfípolis (422). Cf. *Apol.*, 28 E.

220 C

1) *Odisea*, IV, 242. Platón altera un poco el comienzo del verso.

2) Algunos jonios (τὶνες τῶν Ιώνων); así los MMS; "algunos que lo observaban" (τῶν ἰδόντων) según la sugerencia de Schmidt. Contra la lección de los MMS, se objeta que en Potidea no había jonios en el ejército.

221 B

Verso tomado de las *Nubes*, 362. En vez de "ojos en flecha" (παραβάλλων, bala) traducen otros "ojos oblicuos".

221 D

1) Brasidas, general espartano, vencedor en Anfípolis, batalla en que encontró la muerte (422), gran capitán y no menor en dotes políticas y humanas.

2) Antenor, de parte de los troyanos; Néstor, por parte de los griegos; ambos grandes y avisados oradores.

221 E

Gorgias, 490 C.

222 B

1) Cármides, que formó parte del gobierno de los Treinta, es tío materno de Platón; Eutidemo —no confundirlo con el sofista del diálogo del mismo nombre— pudiera ser el que presenta Jenofonte (en *Memor.*, IV, 2-6) y que Sócrates ganó para sí.

2) Hesíodo, *Trabajos*, 218; Homer. *Iliad.*, XVII, 33.

223 D

1) Por sólo este pasaje no se puede deducir el valor que se habría de dar a la palabra ἐπίστασθαι, que he traducido por "de componer según ciencia"; probablemente el término ciencia no debe tomarse aquí en un sentido estricto, sino verterlo "por conocimiento superior" (ἐπί) por la manera como un hombre —el filósofo tal vez, en el plenario sentido de la palabra, cual forma de vida "total", poética inclusive—, colocado sobre (ἐπί) los puntos de vista de las producciones (ποίησις, ποιεῖν) particulares, las ve unidamente y es capaz de hacer él solo lo que uno que domine "especialmente" una particular materia no puede hacer; que el especialista, en cuanto tal, está confinado a su tipo y estilo. El dominio que en este diálogo despliega Platón en filosofía, mística, arte literario, pudiera servir de ejemplo para mostrar que quien esté colocado (στα, ἐπι) en un punto de vista suficientemente elevado puede hacer él, y aun siendo uno solo, lo que otros especialistas sólo saben hacer por partes, cada uno la suya.

2) Gimnasio dedicado a Apolo y situado al este de Atenas, en las márgenes del Iliso, muy frecuentado por Sócrates. Cf. *Eutifron, Lysis, Chármides.*

ION

INTRODUCCION
AL
DIALOGO PLATONICO
ION

I

Introducción general al Ión

1. SERIES ASCENSIONALES DE "ESTADOS" DEL "SÉR" DEL HOMBRE

Los "estados" por los que puede pasar el "sér" del hombre, al ponerse en plan de superar y trascender todo "estado" finito en dirección hacia el Absoluto, pueden ordenarse según tres escalas que voy a llamar "series de potencias ascendentes" hacia lo divino.

a) Serie ascensional platónica hacia el Absoluto por vía teorética.

ignorante — filósofo — sabio —
demoníaco — divino

Así en el *Banquete* (202 E, 204 A-B); y el Eros o Amor, la potencia demoníaca que hace al "sér" del hombre pasar del "estado" de ignorancia (ἀμαθία) al de "amor" (φιλία) de la sabiduría (σοφία; filosofía), le obliga a trascen-

der este "estado" y llegar al de sabio (σοφός), le empuja a superar el estado de sabio en el de demoníaco (δαιμόνιος) y, por fin, en trascendente y salvadora aventura, lo dispara hacia el modo de ser divino.

Si entre el estado demoníaco y el divino rige o no continuidad es asunto que no pertenece a este punto y que estudiaremos en la introducción al *Banquete* y a *Fedro*.

b) Serie ascensional platónica hacia el Absoluto por vía poética.

espectador — rapsoda — poeta
θεάτης - ῥαψῳδός - ποιητής

las Musas — el Dios
Μοῦσαι - ὁ θεός

Así en el *Ión* (536 A-D).

Aquí la potencia o poder que une todas las series de estados del sér del hombre no es el Amor, el demonio Eros — o su forma derivada: la filía—, sino el Dios mismo por medio del fenómeno divino que recibe en Platón el nombre de "Entusiasmo" (ἐνθουσιάζουσιν, 536 B) y que es etimológicamente lo mismo que "endiosamiento" (ἔνθεος, 533 E-D). A continuación se establecerá una detallada exposición de este punto y otros a él conexos.

Mas para completar el panorama hay que añadir una tercera escala, formada a base de ideas de Aristóteles y Platón.

c) Serie ascensional hacia la sabiduría:

sensación — experiencia — técnica
αἴσθησις - ἐμπειρία - τέχνη

ciencia — filosofía — sabiduría
ἐπιστήμη - φιλοσοφία - σοφία;

escala que puede ser considerada como una mayor articulación de los tres primeros estados de la serie a). Véase Aristóteles, *Metaphys.* 980 A-982 A. Cf. *Ión*, 533 C.

2. Planteamiento del problema poético

Según estas escalas ascendentes, el problema del diálogo *Ión* puede plantearse de la siguiente manera:

a) el fenómeno poético y el tipo de hombre correspondiente cuyo "sér" sea "estar" poéticamente ¿a qué escala pertenece: a la teorética (a), que vincularía el estado poético, el poeta y la poesía con lo Divino a través de los diversos tipos de conocimiento, o a la escala de grados de endiosamiento (b), escala diversa de la teorética?

b) Si el estado poético pertenece como un estadio especial a la escala de estadios teoréticos ascensionales ¿será también la poesía arte (τέχνη) o ciencia (ἐπιστήμη)? ¿Se podrá hablar por con-

siguiente de un "arte poética" y de una "ciencia poética"? Y en este caso ¿qué lugar ocupa en la escala (e)?

c) Si el estado poético se encuentra colocado en la escala (b) de potencias de endiosamiento, de inspiración o posesión (κατέχεται, κατοκωχή, etc. *Ión* 536 A-D, et passim) ¿cuál es la estructura o articulación (ἐξηρτημένων, ἐκκεκραμένων, ἠρτημένα, 536 A-D, 533 D-E) entre tales órdenes de potencias de inspiración o endiosamiento en relación con el alma del poeta, con la expresión externa —verbal o no— de tal estado de endiosamiento? ¿Qué escala de valores habrá que tomar para estimar las producciones poéticas?

Y el diálogo IÓN responde clara y rajantemente:

a) el estado poético y sus producciones propias no pertenecen ni pueden ser valoradas con la escala teorética. La poesía y el poeta no son, respectivamente, ni arte (τέχνη) ni artista o técnico, ni ciencia ni científico, menos aún filosofía o sabiduría.

b) El estado poético y sus producciones caen dentro de la escala de "potencias de endiosamiento".

La demostración de la tesis (a) se halla en una primera parte que comprende desde 530 A hasta 533 D; sigue una parte central, dedicada a la tesis (b) —desde 533 D hasta 536 D—, y

vuelve bajo otra forma a tratarse detenidamente de la tesis (a) — desde 536 D hasta 542 A.

3. Desarrollo demostrativo de las tesis socráticas

La tesis de que la poesía no es técnica ni ciencia y que, por tanto, el poeta en cuanto tal y cuanto más lo sea, menos tendrá de técnico y de científico, la demuestra Sócrates de la siguiente manera y por los siguientes pasos:

a) Quien domina una técnica o una ciencia está fuerte (δεινός) o sabe discernir y juzgar y discurrir sobre todos los que en ella han producido obras técnicas y científicas. En especial: el que domina técnica o científicamente la poesía entiende sobre "todos" los autores de poesías. El conocimiento técnico y el científico posee la cualidad de ser "universal", extendiéndose a "todos" los autores; y en el particular caso del diálogo, el poeta que entienda de su arte por técnica o por ciencia entenderá igualmente de todos los poetas y sus obras (532 C).

b) Quien domina una técnica o ciencia sabe establecer una escala de valores, discriminando delicadamente quién es mejor técnico, quién peor, quién lo hace mal, quién bien y bellamente (531 E - 532 A).

Y Sócrates ejemplifica con los casos de poesía (Homero, Hesíodo, Arquíloco, 531 A-D), de la técnica adivinatoria (531 B), de la técni-

ca aritmética (531 D-E), de la técnica medicinal (531 E). de la técnica pictórica (532 E-533 A), de la escultórica (533 A-B), de las técnicas citarística, citaródica, rapsódica . . . (533 B-C).

(Nótese que, para evitar confusiones, en vez de traducir τέχνη por "arte" traduzco por "técnica", entendiendo por *técnica*: "serie de procedimientos ordenada por una serie de razones y regida por el valor «utilidad»"; y por *arte*: "serie de procedimientos ordenada primariamente según el valor «belleza»". Y en "procedimientos" se incluyen técnicas de versificación, manipulaciones propias de escultores, pintores . . . Es claro que para cada *arte* hay siempre una *técnica* que la sirve de base y por la que el arte colinda con la *ciencia* y adquiere por irradiación un cierto carácter universal. De estos aspectos se hablará detenidamente a lo largo de esta Introducción.)

Ión confiesa que él, en cuanto intérprete y magnetizado por los poetas, está fuerte en Homero y no en los demás poetas; por tanto, concluye Sócrates, "no tienes tú facultad poética ni se te comunica la de otros por vía y modo de técnica o ciencia" (532 C). Pero el caso de Ión es único; pues ni Sócrates ni Ión conocen ningún otro poeta, pintor, escultor . . . —intérprete de poetas, crítico de arte pictórica . . .—, que sea solamente entendido en un poeta particular, en un solo pintor . . . y que sobre los demás "nada sepa que decir, y se le haga de noche por dentro y se duerma" (νυστάζω, 533 C. et pas-

sim). Además: la facultad poética derivada —que es la rapsódica—, hace que Ión prefiera a "un" poeta sobre todos los demás, pronunciando un juicio de valor exclusivista.

Y se acrecienta la extrañeza del caso porque. como concede el mismo Ión (531 C-D), casi todos los poetas tratan de los mismos asuntos. ¿Cómo, pues, tratando todos los poetas de los "mismos" asuntos —e igual se podría decir de los pintores y escultores—, y tratándolos con técnica y con ciencia, que son procedimientos universales, con todo 1) los poetas y los poetoides (rapsodas, recitadores . . .) entienden de un solo poeta o autor, 2) y valoran a "su" poeta como supremo y aun como único en su género? ¿De dónde proviene tal exclusivismo y particularismo tan en contra del carácter universal de toda técnica y de la ciencia y de la comunidad de asuntos?

Y la conclusión es: ni los poetas ni los poetoides —ni los pintores, escultores . . .—, hacen lo que hacen por técnica ni por ciencia, sino por inspiración, endiosamiento o entusiasmo, por lotería divina (θείᾳ μοίρᾳ, 546 C-D), por virtud divina (θεῖα δύναμις, 533 D. passim). Lo que de técnica y ciencia se halle en sus obras les habrá sido dado por añadidura y en la medida, tal vez mínima, que sea necesario para sus obras "endiosadas".

Mas sobre lo que de técnica y de ciencia —poco o mucho—, se halle en las obras de un poeta ¿entenderá y juzgará de ello su autor se-

gún plan técnico y normas científicas? Y los poetoides, parecidamente, ¿entenderán, juzgarán y valorarán sobre los asuntos técnicos y científicos articulados en la obra del poeta preferido según plan técnico o científico? (536 E-542 A). Y la respuesta socrática se resume en los puntos siguientes:

a) los asuntos técnicos o científicos incardinados a un poema no lo están en virtud de sus cualidades técnicas o científicas, de su verdad o falsedad, exactitud o inexactitud teorética. El poema no asimila lo técnico, ni lo científico en cuanto tales, sino, cuando más, se lo incorpora en virtud de otras cualidades extracientíficas y extratécnicas, cual la belleza, la musicalidad, la calidad métrica o sonora . . .

Y de consiguiente: el poetoide, por mucho que conozca en plan y en tono poético a su poeta, tampoco sabrá de tales técnicas o ciencias en plan técnico o científico, y no podrá echar mano de su formulación poética para la práctica extrapoética, para problemas y disquisiciones científicas estrictamente tales.

Sócrates recita y hace otras veces que Ión recite trozos de técnica incorporados por Homero a sus poemas —técnicas de conducción de carros (537 A-B-C), técnica aritmética (537 E), técnica medicinal (538 C), técnica piscatoria (538 D), técnica adivinatoria (539 A-B)...— y le obliga a confesar que sobre tales asuntos, considerados en plan técnico, más entienden los

técnicos que los poetas por muy inspirados y endiosados que estén.

b) Y añade un principio general decisivo: "*a cada técnica ha dado el Dios como lote propio un conjunto de obras especiales sobre las que entiende*" (537 C). O con otras palabras: cada técnica versa sobre una particular materia que constituye el objeto propiamente conocido por ella.

Por tanto: si hay técnicas diversas, cada una de ellas tendrá su materia propia y dispondrá para conocerla de un propio y particular poder; y de consiguiente, la materia de una técnica no podrá ser conocida por otra técnica. A técnicas específicamente diversas, materias específicamente diversas y métodos de conocimiento específicamente diferentes.

Ión concede el principio y va concediendo las consecuencias. Aunque de técnica cochera hable Homero, e inspirados por él los poetoides homéridas, "*saben de ello muy más y mejor los cocheros*" (537 A-C). Y, por tanto, el arte rapsódica entenderá tal vez de otras cosas, mas no de las que a la conducción de carros conciernen. Y por más que de técnica medicinal y de remedios hable Homero, de todo ello sabrá más y mejor y aun exclusivamente la medicina, mas no el arte rapsódica (538 C). Y lo mismo le va probando, y resignadamente va aceptándolo Ión, respecto de otras técnicas. Mas llega un punto en que nota Ión que el arte rapsódica se va a quedar sin especial material sobre qué versar y qué cono-

cer, y entonces propone, cual asuntos peculiares de la rapsódica —y por tanto de la poesía, ya que el rapsoda no es sino el altavoz calificado del poeta—, *"las cosas que está bien diga el varón y las que conviene diga la mujer, las correspondientes al esclavo, las propias del libre, las acomodadas al súbdito, las dignas del señor"* (540 B). Y de nuevo implacable, Sócrates le va cercenando campos y más campos, hasta que acorralado se hace firme Ión en que el arte rapsódica entiende tanto o más de guerra que la técnica militar misma.

Dejemos de lado la ironía sangrienta que rezuma de todo el diálogo, y fijémonos en el valor filosófico.

Sócrates no llega a eliminar todas las materias técnicas que pudieran tal vez servir de objeto propio de la rapsódica o de la poesía. No tiene tiempo, o tal vez no quiere tratar el punto de si *"el lenguaje propio y típico"* (ἃ πρέπει εἰπεῖν 540 B) de las relaciones sociales entre hombre y mujer (casi el material de una novela familiar, de costumbres, idilio . . .), el lenguaje peculiar de las relaciones entre esclavos y libres, entre súbditos y señores (novelas políticas, epopeyas, novelas históricas . . .), no podrían constituir el material propio a elaborar por la técnica poética.

Si distinguimos delicadamente entre arte y técnica, la respuesta general socrática parece debiera ser: la manipulación técnica de "todos" los materiales que emplea e incorpora a sus poemas la poesía, pertenece y ha de distribuirse en-

tre las técnicas respectivas, y éstas saben hablar, juzgar, discurrir y valorar propia y correctamente. La técnica poética no posee materiales propios; y por tanto, *la poesía no existe como técnica.* La poesía es, propiamente, arte, en el sentido de que puede emplear todos los materiales de todas las demás técnicas, mas no los ordena por un plan racional —técnicas matemáticas, técnicas físicas . . .— y según un valor de "utilidad" —comodidad, economía de tiempo, manejabilidad, seguridad . . .—, sino según el valor "belleza", sin plan racional, mas con inspiración.

Durante ciertas épocas históricas pudo parecer que la poesía estaba encargada de hablar de ciertas materias técnicas: por ejemplo, del origen del mundo, de teogonías y teologías . . . Empero, tan pronto se constituyen las correspondientes técnicas o ciencias se echa de ver que son ellas las que pueden dar juicio certero sobre tales asuntos, y no la poesía.

Pero, por otra parte, no se puede desconocer que la poesía es capaz de incorporarse y articular "a su manera" todos los materiales, todos los asuntos divinos y humanos, cielo, purgatorio e infierno, guerras y peregrinaciones, amores y tragedias, ciencias y artes . . . Y se trata de fijar "esa peculiar manera", que no es ni científica ni técnica, de manipular todos los materiales de todas las técnicas y ciencias.

4. La tesis socrática sobre las potencias ascendentes de inspiración y endiosamiento

Para proceder ordenadamente recopilemos matices que en el fenómeno poético descubre Sócrates.

A. *Vertiente subjetiva.*

a) Caracteres negativos: infecundidad y sequedad interior del poetoide respecto de todos los poetas fuera del predilecto, y parecida infecundidad del poeta respecto de todas las Musas, a excepción de aquella con quien esté articulado, suspendido y atenido (532 B-C; 533 C; 536 A-D); y estado de inconsciencia. El rapsoda y el poeta, al actuar como tales, no están en sus cabales, están fuera de si (οὐκ ἔμφρονες, 534 A-B; 535 B-D), dejando de obrar la φρόνησις o cordura humana, técnica, científica, manual . . . En total: pérdida de individualidad.

b) Caracteres positivos: el poeta y el poetoide —rapsoda, espectador (θεάτης) . . .—, están en grado mayor o menor, próximo o remoto, "endiosados" (ἔνθεος, 533 E, 534 B) o entusiasmados (ἐνθουσιάζειν, 533 E), que es lo mismo que endiosados o inspirados por un dios.

Este endiosamiento es por modo de *posesión* del poeta por el Dios (533 E, κατεχόμεναι, 534 A, E) o del poeta o poetoide por su Musa

(536 B, C, κατακωχή), y la posesión o estar poseso por el Dios remotamente, e inmediatamente por su Musa, comprende una *elevación*, un *arrastre* (ἕλκει, 536 A, 534 C, ἐξαιρούμενος) por el que quedan *atenidos* (ἔχεται) a su poeta, a su Musa y por medio de ella al Dios. (536 B.)

Tal *atenimiento* da estructura de *articulación* a los atenidos (ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται, 533 E, 536 A, B), de modo que resulta una *cadena* (ὁρμαθός) de anillos suspendidos (ἐκκεκραμένων, 536 A) unos de otros.

Y tal cadena parte del Dios, pasa por una de las Musas, cual por seres divinizados o unidos en su ser mismo concreto con lo Divino; y el primer anillo —de hierro, es decir: de otra naturaleza, cual parece el hierro respecto del imán—, lo constituyen los poetas, atenidos cada cual a su Diosa-Musa; el anillo intermedio lo integran los rapsodas y actores (ὑποκριτής); y el último anillo de esa cadena son los espectadores (θεάτης, 535 E, 536 A-b). Y, proporcionalmente el endiosamiento va bajando de nivel, disminuye con la distancia, hasta no comunicarse ya a otra cosa alguna (animales, piedras . . .).

B. *Vertiente objetiva.*

a) La cadena se constituye por una *fuerza* (δύναμις, 533 D, 534 C) divina que no obra necesariamente y de continuo, cual fuerza física,

sino según *lotería divina* (θείᾳ μοίρᾳ, 534 C), cual don libre de Dios; de ahí que

b) los poemas y demás producciones bellas sean, en rigor, *invención* del Dios por medio de las Musas (εὕρημά τι, 534 D), e invención en múltiple sentido, porque las obras poéticas no las hacen los Dioses o las Musas por sí mismos y a solas, sino que resultan *sorpresas*, efectos imprevisibles, incalculables e indemostrables *a priori*, que resultan al aproximarse el Dios y las Musas a un ser inferior cual el hombre y de mover su lengua y su logos por manera supralógica, supratécnica y supracientífica. La poesía es, pues, un invento, una sorpresa que se llevan y reportan los Dioses al comunicar su virtud a un animal de tipo "altavoz de palabras";

c) de donde se sigue que "*tales bellos poemas no son obras humanas ni de hombres, sino divinas y de dioses*" (534 E). Y por tanto que la belleza supera en valor al orden del sér: al sér del hombre, al sér de las acciones todas del hombre — sensitivas, intelectuales, morales . . .

d) y para hacer resaltar más esta superación que lo poético y el estado poético imponen al sér del hombre "*canta el Dios por el más menospreciable poeta el canto más inapreciablemente bello*" (534 E). Que para decir en logos científico una serie de verdades no es preciso intervención particular de Dios, porque el logos y sus especies pertenecen al sér del hombre; lo bello y esas sus manifestaciones en palabras que son los

poemas bellos pertenecen ya a un estado de trascendencia y elevación del hombre sobre su estado entitativo normal.

Las obras bellas se *inventan* por *don* de Dios.

e) De todo lo cual deduce Sócrates que el poeta es *intérprete* (ἑρμηνῆς) de los Dioses (534 E), y, por tanto, que el rapsoda o poetoide es *intérprete de intérpretes* (ἑρμενέων ἑρμηνής, 535 A); e intérprete es función totalmente diversa de la de filósofo o sabio, y tan distante como están inspiración y deducción, invención y silogismo; y por esta función de intérprete —supralógica, suprafilosófica—, colinda el poeta con los adivinos, oráculos y magos (534 C-D). Y explica más detalladamente en qué consiste esta función de intérprete o Mercurio del Dios: cuando se habla por inspiración y endiosamiento "*es Dios mismo el que habla*" (ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, 534 D); que, cuando un hombre habla del sér de las cosas —del sér de lo sensible, del sér de lo inteligible, del sér de lo matemático, del sér de Dios . . .—, es él, el hombre, quien habla; es el sér del hombre quien habla del sér de las cosas y actúa de altavoz de lo que son en sí y ellas no pueden decir en forma de logos; y si el Dios o los Dioses no pudieran hablar por la lengua del hombre sino en lenguaje de "sér" —en lógica, en psicología, en ontología . . .—, no habría, rigurosamente hablando, manera de tomar conciencia de que existen realidades superiores al hombre, superiores al orden mismo del sér y de los logos sobre el

sér. Y complementariamente: si los Dioses no pudieran convertir la lengua del hombre, de altavoz de lo que las cosas son, en *intérprete* de lo divino, además de haber perdido el Dios todo poder sobre el hombre y sobre ese órgano humano maravilloso que es la palabra, ya no tendría el Dios un modo original y propio para manifestarse a los hombres, para revelarse a ellos cual supralógico y supraóntico, cual colocado ἐπέκεινα νοῦς καί οὐσίας, por encima del orden del sér y del entendimiento que entiende el sér y del sér. Ninguna revelación de Dios, en cuanto Dios, puede hacerse en lenguaje óntico, en palabras de sér, en técnicas y estructuras de lógica, so pena de que se hable de El según las mismas categorías con que se habla de lo demás —materia, espíritu, finito, abstracto . . .—, y en este caso ya no se habla de El, de su originalidad constitutiva. Por esto el lenguaje poético es propio lugar de "revelación de lo Divino"; y lo Divino no se revela en términos lógicos, ontológicos, psicológicos, teológicos . . . , sino "en enigmas" (*Apol.* 21 B; *Heráclito,* fragm. 93), en metáforas y alegorías, que son maneras, todas ellas, de liberarse del sér, de tener que hablar de cada cosa por lo que ella es, por lo que encierra su definición, y son a la vez medio de hablar de una cosa por otra (μετά-φορεῖν, traer una cosa por otra, trasponer) o hablar de una cosa por simple alusión, desde lejos para no caer así en su sér, en el cerco de sus límites o diferencia específica (ἄλλο-ἄγειν); tanto alusión como trasposición o metáfora son, pues, evidentemente

modos de liberarse del sér y del hablar del sér y desde el sér.

Y para conocer el "sentido" de una manera de hablar extraóntica y extralógica, nada ayudan ni la ontología ni la lógica; es preciso la *hermenéutica,* la inspiración divina.

f) Por los poetas "*Dios nos grita directamente a nosotros*" (φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς, 534 D); y emplea aquí Sócrates la palabra φθέγγεται, que en rigor no es hablar con tipo de lenguaje óntico, según cuenta y razón (logos), sino "gritarle" a uno para que oiga, distrayéndolo del

"*mundanal ruido*",

del ruido cósmico y universal de los conceptos universales que hablan de vez de todas las cosas, formando una algarabía en que igual se mienta a Dios que a su Padre, a las cosas finitas que a las infinitas, a las vivas y a las muertas, a las reales y a las ideales. Que así, con tal algarabía y confusión, se habla de todas al hablar de ellas con "sér, principio, causa, elemento, unidad . . ."

Y para distraernos y llamarnos Dios la atención tiene que gritarnos en interjecciones, fuera del lenguaje correcto y urbano de las formas proposicionales.

Tal es la función divina del poeta y, en general, del artista.

g) Empero el lenguaje poético posee sus formas propias —ditirambos, encomios, yambos, épica . . . (534 C)—, todos ellos informados

de belleza, que es la potencia propia para trascender el orden íntegro del ser, de la lógica y de la ontología, y la forma propia o aspecto (εἶδος) bajo el que lo Divino se descubre y revela en los seres.

"Y yéndolos mirando
Con sola su figura
Vestidos los dejó de hermosura"

(S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*),

que no los deja vestidos de lógica, ni de ontología, ni de teologías, ni de dogmas, sino de hermosura. Y no es casualidad, sino orden establecido, el que los grandes místicos tiendan a expresarse en poesía y empleen, cuando más, la lógica, la filosofía, para "declarar" a los hombres en esos estados vulgares, que son los de lógica, ontología, teología . . . , lo que Dios les reveló en lenguaje trascendente: en forma poética y bella.

h) De aquí que el poeta y el rapsoda, cuando aparecen en público y en trance divino, usen "careta", πρόσωπον, una nueva cara para que los espectadores no les vean la vulgar y común — de técnicos, de filósofos, de sabios . . .

Y se presentan *"bellamente adornados"* (530 B); y la belleza oculta graciosamente el "sér" y esos aspectos rígidos y envarados que se resumen en las prosaicas palabras de "esencia" y "definición". Y la función de los rapsodas respecto del poeta cuyos intérpretes son —y no

explicadores o filosofantes—, es la de *"adornar bellamente"* (εὖ κεκόσμεκα, 530 D).

Ión adornaba bellamente a Homero, su predilecto, cuando, entusiasmado y endiosado, lo recitaba ante los espectadores *"revestido de vistosos y variados ornamentos y dorada corona"* (535 D), sacaba fuera de sí por extremado golpe (ἐκπλήξης, 535 B) al auditorio, los ponía a todos en un grito, los convencía y arrebataba (535 C-D), que entonces les hacía sentirse endiosados, superhombres, eslabones de una cadena sobrenatural y supraóntica suspendida y atenida directamente a lo Divino.

En cambio: cuando le daba por "explicar" técnicamente a Homero, buscándole sentidos racionales ocultos, (ὑπόνοια), o sutilezas lógicas (διάνοια), entonces caía al plano llanero del sér, del logos sobre el sér y de ese logos en recua que es la deducción silogística.

Y en este plano o páramo lo cazó Sócrates, sin piedad, y tuvo Ión que refugiarse en esa fortaleza que dicen que es lo militar (στρατηγός, 541 A sqq.): "técnica de imponer, en el mejor de los casos, la razón por la fuerza, valorada como valor superior a la razón."

Por suerte Ión se da cuenta, ya al final del diálogo, *"que es muy más bello ser considerado divino"* (πολὺ γὰρ κάλλιον τὸ θεῖον νομίζεσθαι, 532 A), muy más divino, muy más bello que ser tenido por técnico o por sabio, por lógico, por ontólogo, por psicólogo, por teólogo..., por existencialista, por fenomenólogo, diríamos aho-

ra. Y, ante tal reconocimiento, Sócrates no vacila en decirle: *pues esta es la belleza que, a nuestro parecer, te ha cabido en suerte, Ión: la de ser divino* (θεῖον εἶναι) *y no la de ser ensalzador técnico* (τεχνικὸν ἐπαινήτην, 542 B) *de Homero.*

Y no creo poder encontrar, por mucho que lo he buscado, mejor final para esta introducción que el final socrático del diálogo.

II

Introducción técnica al Ión

1. Autenticidad del diálogo Ión

Hasta el siglo XIX nadie puso en duda la paternidad platónica de este diálogo.

Pero ya Goethe comienza a mostrar alguna extrañeza ante la figura de Sócrates tal cual nos la presenta este diálogo. Schleiermacher sometió el diálogo a una crítica severa y escrupulosa, insiste en contradicciones que cree descubrir en el desarrollo, incoherencia del plan general, autosuficiencia y aun grosería de Sócrates, a lo cual añade otros puntos referentes al lenguaje. Y llega a la conclusión de que el Ión es obra de un discípulo de Platón. Parecida opinión sustenta Bekker. Ast y Zeller sostuvieron la inautenticidad del diálogo; C. Ritter se adhiere a ellos por razones sacadas de la estilística. Defienden la paternidad platónica del mismo, K. Fr. Hermann, G. G. Nisch, Stallbaum, F. Dümmler, F. Stählin, Ed. Mayer, Gomperz, W. Janell, H. Raeder y por fin la autoridad de Wilamowitz.

Louis Méridier, de quien hemos tomado estos datos (G. B., vol. V, *Oeuvres complètes de Platon,* 1931, pp. 17-23), se decide por la autenticidad y rebate larga, erudita y sutilmente las objeciones de los contrarios. En la introducción general a este diálogo hemos dado la clave para solventar las objeciones referentes al plan y al valor intrínseco del diálogo.

2. Fecha de su composición

A base de los datos y nombres que se hallan en el mismo diálogo Ión, habría que fijar como fechas entre las que tiene lugar este diálogo, los años 394-391. Mas Sócrates murió en 399. Tal anacronismo no tiene significación alguna, dado el carácter de los diálogos platónicos (Cf. Méridier, *op. cit.,* pp. 23-24). Más difícil resulta colocarlo dentro de la serie de las producciones platónicas. Por de pronto parece entrar en la clase de los diálogos de juventud:

a) el examen de estilística del lenguaje por Janell, teniendo en cuenta el tipo de finales de respuesta, el hiato, el empleo de los adverbios ὥσπερ y καθάπερ muestra que, en efecto, Ión es un diálogo de juventud, no muy alejado del Hipias menor, con el que este diálogo presenta numerosas semejanzas.

b) Wilamowitz, teniendo presente las imperfecciones del estilo, plan y forma del diálogo, cree que Ión es el primero, por orden de tiempo,

entre los diálogos platónicos. Mas, concediendo que en él hay trozos de preguntas y respuestas monótonas, los párrafos 533 C - 535 A son de una belleza literaria inapreciable, como verá el lector.

c) El Ión no hace más que desarrollar en forma socrática —sin la elaboración platónica del método diairético y eidético y sin el proceso trascendente del *Fedro*, del *Banquete*, de la *República* . . .—, un punto del programa que le habría sido señalado a Sócrates por el oráculo de Delfos: llevar a humildad a los poetas y rapsodas y probarles que, en rigor, "nada sabían de nada con saber de ideas".

En efecto: el examen de los poetas trágicos, de los de ditirambos y demás tipos de poesía, le descubre que "*no saben lo que dicen*" ἴσασιν δὲ οὐδέν ὧν λέγουσιν, Apol. 22 C), "que no hacen por sabiduría (σοφίᾳ) lo que hacen", sino por "entusiasmo", por endiosamiento, cual los adivinos y oráculos (*Ibid.*). Y el diálogo *Ión* presenta la forma descarada, ruda, inflexible como Sócrates llevaba a cabo la faena que el Dios le había encomendado. Parece, pues, que la *Apología* y el *Ión* están íntimamente unidos por un plan "socrático" —igual habría que decir del Eutifrón y del Criton—, frente a otros diálogos que están escritos con un plan más positivamente platónico. Véanse discutidos larga y eruditamente estos puntos en L. Méridier (*op. cit.*, pp. 23-28).

3. Función de los rapsodas

El diálogo presente pasa entre un rapsoda y Sócrates.

Los gramáticos antiguos, por ejemplo, Eustacio, traen tres etimologías diferentes de la palabra "rapsoda":

a) etimología ῥάβδος, la varita o batuta que los recitadores llevaban en la mano;

b) de ῥαπτειν, coser, ensamblar; porque los rapsodas juntaban en un solo canto o recital composiciones diversas, y

c) de ῥάπτειν, en el sentido de "componer", pues los rapsodas primitivos componían sus composiciones.

Los textos críticos referentes a esta cuestión han sido resumidos por F. Dresig (*Commentatio critica de rhapsodis*, § II, sqq. Leipzig, G. B., p. 7).

Mas ya en el siglo V A. C. la palabra rapsoda designaba exclusivamente a los que recitaban poemas sin ser autores de ellos. Sus recitales tenían lugar sobre todo en las fiestas locales y en las grandes solemnidades de carácter panhelénico, y daban lugar a concursos con premios (*Ión*, 530 A-B).

Los recitales de rapsodas florecieron sobre todo en el Asia Menor, cuna de la poesía épica; mas estaban ya en uso en Atenas, hacia el siglo VI A. C.; fueron reglamentados por Solón

y, según se cuenta, Hiparco, hijo de Pisístrato, mandó que en las grandes Panateneas se recitasen de principio a fin los poemas homéricos.

El material poético de estos recitales no se reducía a Homero, pues Sócrates felicita a Ión de tenerse que tratar *"con muchos y buenos poetas"* (530 B), aunque Homero fuera el preferido.

El diálogo *Ión* refiere, incidentalmente, curiosos detalles sobre el tipo de estos recitales que el lector hallará en su lugar correspondiente.

Para más detalles, véase L. Méridier (*op. cit.*, pp. 7-9).

FIN
de la Introducción
al Ión

ION

SIGLAS

T. = Cod. Venetus app. class. 4, cod. 1 (sub fine XI vel initio XII saeculi).

W. = Cod. Vindobonensis 54, supp. phil. gr. 7 (fortasse saec. XII).

F. = Cod. Vindobonensis 55, supp. phil. gr. 39 (saec. XIV).

Raro memorantur

S. = Cod. Venetus 189 (saec. XVI).

E. = Cod. Venetus (saec. XV).

TEXTO ORIGINAL

Y

VERSIÓN ESPAÑOLA

ΙΩΝ

[Η ΠΕΡΙ ΙΛΙΑΔΟΣ, ΠΕΙΡΑΣΤΙΚΟΣ]

ΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣΩΠΑ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΙΩΝ

St. I p. 530 ΣΩ. Τὸν Ἴωνα χαίρειν. πόθεν τὰ νῦν ἡμῖν ἐπιδεδήμηκας; ἢ οἴκοθεν ἐξ Ἐφέσου;

ΙΩΝ. Οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἐξ Ἐπιδαύρου ἐκ τῶν Ἀσκληπιείων.

ΣΩ. Μῶν καὶ ῥαψῳδῶν ἀγῶνα τιθέασι τῷ θεῷ οἱ Ἐπιδαύριοι;

ΙΩΝ. Πάνυ γε, καὶ τῆς ἄλλης γε μουσικῆς.

ΣΩ. Τί οὖν; ἠγωνίζου τι ἡμῖν; καὶ πῶς τι ἠγωνίσω;

ΙΩΝ. Τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἠνεγκάμεθα, ὦ Σώκρατες.

B ΣΩ. Εὖ λέγεις· ἄγε δὴ ὅπως καὶ τὰ Παναθήναια νικήσομεν.

ΙΩΝ. Ἀλλ' ἔσται ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ.

ΣΩ. Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψῳδούς, ὦ Ἴων, τῆς τέχνης· τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ

---

1 Música incluye aquí toda composición sometida al *metro* o medida: métrica, poética, compás, ritmo...

IÓN

Personajes del diálogo:

SÓCRATES, IÓN

SÓCRATES.—Salud, Ión. ¿De cuándo acá por este nuestro pueblo? ¿Que vienes tal vez de tu casa de Efeso?

IÓN.—No por cierto, Sócrates, que vengo de Epidauro, de las fiestas en honor de Esculapio.*

SOCRATES.—¿Que por ventura los de Epidauro ofrecen al Dios hasta concursos de rapsodas?

IÓN.—De rapsodas, sí; y de toda clase de música.[1]

SÓCRATES.—Bueno, pues, ¿y nos ganaste algo en el concurso, y cómo nos lo ganaste?

IÓN.—Nos llevamos los primeros premios, Sócrates.

SÓCRATES.—¡Bella palabra! Pero mira de que venzamos también en las Panateneas.*

IÓN.—Así será, Sócrates, si Dios lo quiere.

SÓCRATES.—Y a propósito, ¡qué de veces, por causa de vuestra arte, me ha entrado envidia de vosotros, los rapsodas! Que por una parte es propio de vuestra arte traer siempre el cuerpo bellamente adornado y así salir a luz pública bellos entre los bellos, y por otra os

τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι, ἅμα δὲ ἀναγκαῖον εἶναι ἔν τε ἄλλοις ποιηταῖς διατρίβειν πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ δὴ καὶ μάλιστα ἐν Ὁμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, καὶ τὴν
C τούτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη, ζηλωτόν ἐστιν. οὐ γὰρ ἂν γένοιτό ποτε ἀγαθὸς ῥαψῳδός, εἰ μὴ συνείη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. τὸν γὰρ ῥαψῳδὸν ἑρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίγνεσθαι τοῖς ἀκούουσι· τοῦτο δὲ καλῶς ποιεῖν μὴ γιγνώσκοντα ὅ τι λέγει ὁ ποιητὴς ἀδύνατον. ταῦτα οὖν πάντα ἄξια ζηλοῦσθαι.

ΙΩΝ. Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες· ἐμοὶ γοῦν τοῦτο πλεῖστον ἔργον παρέσχε τῆς τέχνης, καὶ οἶμαι κάλλιστα ἀνθρώπων λέγειν περὶ Ὁμήρου,
D ὡς οὔτε Μητρόδωρος ὁ Λαμψακηνὸς οὔτε Στησίμβροτος ὁ Θάσιος οὔτε Γλαύκων οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων ἔσχεν εἰπεῖν οὕτω πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὁμήρου, ὅσας ἐγώ.

ΣΩ. Εὖ λέγεις, ὦ Ἴων· δῆλον γὰρ ὅτι οὐ φθονήσεις μοι ἐπιδεῖξαι.

ΙΩΝ. Καὶ μὴν ἄξιόν γε ἀκοῦσαι, ὦ Σώκρατες, ὡς εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὅμηρον· ὥστε οἶμαι ὑπὸ Ὁμηριδῶν ἄξιος εἶναι χρυσῷ στεφάνῳ στεφανωθῆναι.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἐγὼ ἔτι ποιήσομαι σχολὴν ἀκροά-

---

1 Amigo de ANAXÁGORAS, intérprete alegórico de HOMERO; S. V. a. C.

2 Rapsoda, intérprete de HOMERO. Del tiempo de PERICLES.

3 Cf. ARISTÓT. *Poética*, 25.16.

4 Cf. JEBB, *Homer.*, pg. 78. Aquí parece tomarse esta palabra en sentido amplio: los aficionados a Homero.

tenéis que tratar con muchos y buenos poetas, y entre otros y sobre todos ellos con Homero, el mejor y más divino de todos, y dar a la memoria sus pensamientos y no tan sólo sus palabras. Cosas todas muy de envidiar; que no llegará jamás a buen rapsoda el que no haya entendido lo que quiso decir el poeta, ya que el rapsoda ha de hacer, para los oyentes, de intérprete del pensamiento del poeta, todo lo cual no podrá hacerlo bellamente sin conocer qué es lo que el poeta dice. Cosas, por cierto, todas ellas dignas de envidia.

IÓN.—Verdad dices, Sócrates; que, para mí y por mi palabra, no tuve en mi arte faena mayor que ésta, y aun creo poder decir sobre Homero cosas muy más bellas que los demás hombres; que ni Metrodoro[1] el de Lampsaco ni Estesímbroto[2] el de Tasos ni Glaucón[3] ni otro alguno de los que ya han sido pudo decir sobre Homero pensamientos ni tantos ni tan bellos como los míos.

SÓCRATES.—Bien dices, Ión; así que, según esto, no te los guardarás celosamente, sino que los vas a lucir ante mí.

IÓN.—Y por cierto que vale la pena de oír, Sócrates, qué bien embellecido me tengo a Homero, tanto que, a mi juicio, deberían los Homéridas[4] coronarme con corona de oro.

SÓCRATES.—Me tomaré yo mismo otra vez buen respiro de tiempo para oírte. Ahora quisiera que me contestaras a esto ni más ni menos: ¿te sientes fuerte solamente en Homero o también en Hesíodo y Arquíloco?

IÓN.—En ninguno fuera de Homero; y ya me parece bastante.

SÓCRATES.—Pero, ¿no habrá cosas en que digan lo mismo Homero y Hesíodo?

IÓN.—Creo que sí, y muchas.

531 σασθαί σου· νῦν δέ μοι τοσόνδε ἀπόκριναι· πότερον περὶ Ὁμήρου μόνον δεινὸς εἶ ἢ καὶ περὶ Ἡσιόδου καὶ Ἀρχιλόχου;

ΙΩΝ. Οὐδαμῶς, ἀλλὰ περὶ Ὁμήρου μόνον· ἱκανὸν γάρ μοι δοκεῖ εἶναι.

ΣΩ. Ἔστι δὲ περὶ ὅτου Ὅμηρός τε καὶ Ἡσίοδος ταὐτὰ λέγετον;

ΙΩΝ. Οἶμαι ἔγωγε καὶ πολλά.

ΣΩ. Πότερον οὖν περὶ τούτων κάλλιον ἂν ἐξηγήσαιο ἃ Ὅμηρος λέγει ἢ ἃ Ἡσίοδος;

ΙΩΝ. Ὁμοίως ἂν περί γε τούτων, ὦ Σώκρατες, περὶ ὧν ταὐτὰ λέγουσιν.

B ΣΩ. Τί δέ, ὧν πέρι μὴ ταὐτὰ λέγουσιν; οἷον περὶ μα τικῆς λέγει τι Ὅμηρός τε καὶ Ἡσίοδος.

ΙΩΝ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τί οὖν; ὅσα τε ὁμοίως καὶ ὅσα διαφόρως περὶ μαντικῆς λέγετον τὼ ποιητὰ τούτω, πότερον σὺ κάλλιον ἂν ἐξηγήσαιο ἢ τῶν μάντεών τις τῶν ἀγαθῶν;

ΙΩΝ. Τῶν μάντεων.

ΣΩ. Εἰ δὲ σὺ ἦσθα μάντις, οὐκ, εἴπερ περὶ τῶν ὁμοίως λεγομένων οἷός τ' ἦσθα ἐξηγήσασθαι, καὶ περὶ τῶν διαφόρως λεγομένων ἠπίστω ἂν ἐξηγεῖσθαι;

ΙΩΝ. Δῆλον ὅτι.

ΣΩ. Τί οὖν ποτε περὶ μὲν Ὁμήρου δεινὸς εἶ, C περὶ δὲ Ἡσιόδου οὔ, οὐδὲ τῶν ἄλλων ποιητῶν, ἢ Ὅμηρος περὶ ἄλλων τινῶν λέγει ἢ ὧνπερ σύμπαντες οἱ ἄλλοι ποιηταί; οὐ περὶ πολέμου τε τὰ πολλὰ διελήλυθε καὶ περὶ ὁμιλιῶν πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν, καὶ περὶ θεῶν πρὸς

SÓCRATES.—Y sobre ellas, ¿sabrías exponer más bellamente lo que dice Homero que lo que Hesíodo dice?

IÓN.—Igual, Sócrates, si es que los dos dicen lo mismo sobre las mismas cosas.

SÓCRATES—Pero ¿y sobre cosas en que no dicen lo mismo? Pongo por caso: acerca del arte adivinatoria algo deben decir Homero y Hesíodo.

IÓN.—Por cierto que sí.

SÓCRATES.—Pues bien: respecto de aquellas cosas del arte adivinatoria acerca de las cuales estos dos poetas hablan por concorde manera y respecto de aquellas otras sobre las que opinan en discorde, ¿quién las expondrá mejor y más bellamente: tú o uno de los buenos adivinos?

IÓN.—Uno de los adivinos.

SÓCRATES.—Pero si tú mismo fueras adivino, ¿no serías capaz de explicarte acerca de las cosas en que hablan concordes Homero y Hesiodo, y no sabrías por parecida manera explicarte acerca de aquellas en que ambos discrepan?

IÓN.—Es claro que sí.

SÓCRATES.—Entonces, pues, ¿cómo estás fuerte en Homero y no en Hesíodo ni en otros poetas? ¿O es que Homero habla de cosas diversas de las que hablan todos los demás poetas? ¿Que no discurrió Homero muy por lo largo y casi siempre sobre la guerra y sobre las relaciones entre los hombres buenos y malos, plebeyos y artesanos, de dioses entre sí, de dioses y hombres, cómo se tratan todos ellos, sobre lo que les sucede a los cielos, sobre lo que pasa en el Hades* y sobre las genealogías de héroes y dioses? ¿Que no son precisamente estas cosas las que en sus poemas poetizó Homero?

ἀλλήλους καὶ πρὸς ἀνθρώπους ὁμιλούντων, ὡς ὁμιλοῦσι, καὶ περὶ τῶν οὐρανίων παθημάτων καὶ περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, καὶ γενέσεις καὶ θεῶν καὶ
D ἡρώων; οὐ ταῦτά ἐστι περὶ ὧν Ὅμηρος τὴν ποίησιν πεποίηκεν;

ΙΩΝ. Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τί δὲ οἱ ἄλλοι ποιηταί; οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων;

ΙΩΝ. Ναί, ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὁμοίως πεποιήκασι καὶ Ὅμηρος.

ΣΩ. Τί μήν; κάκιον;

ΙΩΝ. Πολύ γε.

ΣΩ. Ὅμηρος δὲ ἄμεινον;

ΙΩΝ. Ἄμεινον μέντοι νὴ Δία

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὦ φίλη κεφαλὴ Ἴων, ὅταν περὶ ἀριθμοῦ πολλῶν λεγόντων εἷς τις ἄριστα λέγῃ, γνώσεται δήπου τις τὸν εὖ λέγοντα;

E ΙΩΝ. Φημί.

ΣΩ. Πότερον οὖν ὁ αὐτός, ὅσπερ καὶ τοὺς κακῶς λέγοντας, ἢ ἄλλος;

ΙΩΝ. Ὁ αὐτὸς δήπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τὴν ἀριθμητικὴν τέχνην ἔχων οὗτός ἐστιν,

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Τί δ', ὅταν πολλῶν λεγόντων περὶ ὑγιεινῶν σιτίων, ὁποῖά ἐστιν, εἷς τις ἄριστα λέγῃ, πότερον ἕτερος μέν τις τὸν ἄριστα λέγοντα γνώσεται ὅτι ἄριστα λέγει, ἕτερος δὲ τὸν κάκιον ὅτι κάκιον, ἢ ὁ αὐτός;

ΙΩΝ. Δῆλον δήπου, ὁ αὐτός.

ΣΩ. Τίς οὗτος; τί ὄνομα αὐτῷ;

ΙΩΝ. Ἰατρός

IÓN.—Verdad dices, Sócrates.

SÓCRATES.—Y ¿qué de los demás poetas? ¿Que no versan sus poemas sobre estas mismas cosas?

IÓN.—Por cierto que sí, Sócrates; mas no las han poematizado como él.

SÓCRATES.—¿Cómo, pues? ¿Peor que él?

IÓN.—Y muchísimo peor, por cierto.

SÓCRATES.—¿Homero, por el contrario, muy mejor que ellos?

IÓN.—Por Júpiter, sin duda muchísimo mejor.

SÓCRATES.—Según esto —y ¡qué cabeza la tuya!, Ión— cuando entre muchos que sobre números hablan hay uno que lo hace bien cual ninguno, ¿no habrá alguien que reconozca quién es el que habla bellamente bien?

IÓN.—Digo que sí.

SÓCRATES.—¿Y no será ese mismo el que reconozca a los que hablan mal? ¿O será otro distinto?

IÓN.—El mismo, sin duda alguna.

SÓCRATES.—¿Y no será el tal precisamente el que posea la técnica aritmética?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Pues bien: cuando entre muchos que hablan sobre cuáles son los alimentos sanos hay uno que lo hace mejor que todos, ¿serán dos y diversos: uno, el que reconoce que habla mejor que todos el que efectivamente habla mejor, y otro el que se da cuenta de que habla mal el que realmente lo hace mal, o bien serán los dos uno y el mismo?

IÓN.—El mismo, evidentemente y sin duda alguna.

SÓCRATES.—¿Y quién será y cuál su nombre?

IÓN.—Médico.

SÓCRATES.—Así, pues, y recapitulando: uno y el mis-

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν κεφαλαίῳ λέγωμεν, ὡς ὁ αὐτὸς γνώσεται ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν πολλῶν λεγόντων,
532 ὅστις τε εὖ λέγει καὶ ὅστις κακῶς· ἢ εἰ μὴ γνώσεται τὸν κακῶς λέγοντα, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸν εὖ, περί γε τοῦ αὐτοῦ.

ΙΩΝ. Οὕτως.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ αὐτὸς γίγνεται δεινὸς περὶ ἀμφοτέρων;

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν σὺ φῂς καὶ Ὅμηρον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητάς, ἐν οἷς καὶ Ἡσίοδος καὶ Ἀρχίλοχός ἐστι, περί γε τῶν αὐτῶν λέγειν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τὸν μὲν εὖ, τοὺς δὲ χεῖρον;

ΙΩΝ. Καὶ ἀληθῆ λέγω.

ΣΩ. Οὐκοῦν, εἴπερ τὸν εὖ λέγοντα γιγνώσκεις,
B καὶ τοὺς χεῖρον λέγοντας γιγνώσκοις ἂν ὅτι χεῖρον λέγουσιν.

ΙΩΝ. Ἔοικέ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν, ὦ βέλτιστε, ὁμοίως τὸν Ἴωνα λέγοντες περὶ Ὁμήρου τε δεινὸν εἶναι καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν οὐχ ἁμαρτησόμεθα, ἐπειδή γε αὐτὸς ὁμολογῇ τὸν αὐτὸν ἔσεσθαι κριτὴν ἱκανὸν πάντων, ὅσοι ἂν περὶ τῶν αὐτῶν λέγωσι, τοὺς δὲ ποιητὰς σχεδὸν ἅπαντας τὰ αὐτὰ ποιεῖν.

ΙΩΝ. Τί οὖν ποτε τὸ αἴτιον, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἐγώ, ὅταν μέν τις περὶ ἄλλου του ποιητοῦ διαλέγηται, οὔτε προσέχω τὸν νοῦν ἀδυνατῶ τε καὶ
C ὁτιοῦν συμβαλέσθαι λόγου ἄξιον, ἀλλ' ἀτεχνῶς νυστάζω, ἐπειδὰν δέ τις περὶ Ὁμήρου μνησθῇ, εὐθύς τε ἐγρήγορα καὶ προσέχω τὸν νοῦν καὶ εὐπορῶ ὅ τι λέγω;

ΣΩ. Οὐ χαλεπὸν τοῦτό γε εἰκάσαι, ὦ ἑταῖρε,

mo será el que (entre muchos que hablan sobre las mismas cosas) sepa discernir quién es el que lo hace bellamente bien y quién mal; que, si no reconociere al que habla mal, es claro que no sabrá tampoco discernir al que lo hace bien y bellamente, siempre que se trate de la misma materia.

IÓN.—Así es.

SÓCRATES.—Según esto, uno y el mismo tendrá que estar fuerte en ambos aspectos.

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Pues, según tú dices, Homero y los demás poetas, entre los cuales están Hesiodo y Arquíloco, hablan de las mismas cosas, aunque no de la misma manera, que uno solo lo hace bien y bellamente y los demás peor que él.

IÓN.—Así parece en realidad.

SÓCRATES.—Según esto, pues, óptimo de Ión, no erraremos al decir que Ión está fuerte y que lo está igualmente en Homero y en los demás poetas, ya que tú mismo conviniste en que uno y el mismo ha de ser juez competente de todos los que sobre las mismas cosas hablen; y los poetas, casi todos, tratan sobre las mismas cosas.

IÓN.—Pero, ¿qué es la causa, Sócrates, de que cuando me doy a palabras sobre otro poeta cualquiera anda mi mente desatentada y no puedo dar con razón que valga la pena, sino que, vaya dicho sin rodeos, se me hace noche por dentro y me adormilo; mas tan pronto como alguien hace mención de Homero me despierto de un golpe, atiende mi inteligencia y acierto con cosas bellas de decir?

SÓCRATES.—Por cierto, amigo mío, que no es cosa difícil de explicar; es, por el contrario, bien fácil de ver que no eres capaz de hablar sobre Homero según

ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὅτι τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ περὶ Ὁμήρου λέγειν ἀδύνατος εἶ· εἰ γὰρ τέχνῃ οἷός τε ἦσθα, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν ἁπάντων λέγειν οἷός τ' ἂν ἦσθα· ποιητικὴ γάρ πού ἐστι τὸ ὅλον. ἢ οὔ;

ΙΩΝ. Ναί.

D ΣΩ. Οὐκοῦν ἐπειδὰν λάβῃ τις καὶ ἄλλην τέχνην ἡντινοῦν ὅλην, ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς σκέψεώς ἐστι περὶ ἁπασῶν τῶν τεχνῶν; πῶς τοῦτο λέγω, δέῃ τί μου ἀκοῦσαι, ὦ Ἴων;

ΙΩΝ. Ναὶ μὰ τὸν Δί', ὦ Σώκρατες, ἔγωγε· χαίρω γὰρ ἀκούων ὑμῶν τῶν σοφῶν

ΣΩ. Βουλοίμην ἄν σε ἀληθῆ λέγειν, ὦ Ἴων· ἀλλὰ σοφοὶ μέν πού ἐστε ὑμεῖς οἱ ῥαψῳδοὶ καὶ ὑποκριταὶ καὶ ὧν ὑμεῖς ᾄδετε τὰ ποιήματα, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ τἀληθῆ λέγω, οἷον εἰκὸς ἰδιώτην
E ἄνθρωπον ἐπεὶ καὶ περὶ τούτου οὗ νῦν ἠρόμην σε, θέασαι ὡς φαῦλον καὶ ἰδιωτικόν ἐστι· καὶ παντὸς ἀνδρὸς γνῶναι ὃ ἔλεγον, τὴν αὐτὴν εἶναι σκέψιν, ἐπειδάν τις ὅλην τέχνην λάβῃ. λάβωμεν γὰρ τῷ λόγῳ· γραφικὴ γάρ τίς ἐστι τέχνη τὸ ὅλον;

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ γραφῆς πολλοὶ καὶ εἰσὶ καὶ γεγόνασιν ἀγαθοὶ καὶ φαῦλοι;

ΙΩΝ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Ἤδη οὖν τινὰ εἶδες, ὅστις περὶ μὲν Πολυγνώτου τοῦ Ἀγλαοφῶντος δεινός ἐστιν ἀποφαίνειν, ἃ εὖ τε γράφει καὶ ἃ μή, περὶ δὲ τῶν
533 ἄλλων γραφέων ἀδύνατος; καὶ ἐπειδὰν μέν τις τὰ τῶν ἄλλων ζωγράφων ἔργα ἐπιδεικνύῃ, νυστάζει

arte y por ciencia, que si en el caso de Homero lo hicieras por arte, serías igualmente capaz de hablar así sobre todos los demás poetas, que la poética es un todo, ¿no es así?.

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Y si tomamos otra arte cualquiera en cuanto todo, parecidas consideraciones habrá que hacer respecto de ella y de todas las demás. Y sobre este punto, tal cual queda dicho, ¿te hace falta oír algo más, Ión?

IÓN.—Sí, Sócrates, por Júpiter y por mi palabra: que me place oíros a vosotros los sabios.

SÓCRATES.—Bien quisiera, Ión, que lo pudieras decir con verdad; que, en realidad de verdad, los sabios sois vosotros: los rapsodas, los actores y los autores de aquellos poemas que vosotros dais al canto; que yo digo la verdad llanamente, como un cualquiera. Y respecto de lo que ahora mismo te estaba preguntando mira qué vulgar y corriente y que es cosa al alcance de las entendederas de todo hombre: que cuando se posee un arte en su totalidad con una y la misma consideración basta para todo. Apresémoslo en palabras: el arte pictórico, ¿no forma un todo?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Y ¿no ha habido muchos pintores, unos fuertes en pintura y otros menospreciable?

IÓN.—Ciertamente.

SÓCRATES.—Pues bien: ¿viste por tus propios ojos a alguno que pueda sobre Polignoto de Aglaofón* decir en luminosas palabras qué es lo que pintó bien y bellamente y qué es lo que no pintó ni bellamente ni bien, y que con todo no sea capaz de hablar así respecto de los demás pintores? ¿Y viste por tus propios ojos a alguien que, mientras se le explican las obras de los

τε καὶ ἀπορεῖ καὶ οὐκ ἔχει ὅ τι συμβάληται, ἐπειδὰν δὲ περὶ Πολυγνώτου ἢ ἄλλου ὅτου βούλει τῶν γραφέων ἑνὸς μόνου δέῃ ἀποφήνασθαι γνώμην, ἐγρήγορέ τε καὶ προσέχει τὸν νοῦν καὶ εὐπορεῖ ὅ τι εἴπῃ;

ΙΩΝ. Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐ δῆτα.

ΣΩ. Τί δέ; ἐν ἀνδριαντοποιίᾳ ἤδη τιν᾽ εἶδες, ὅστις περὶ μὲν Δαιδάλου τοῦ Μητίονος ἢ Ἐπειοῦ
B τοῦ Πανοπέως ἢ Θεοδώρου τοῦ Σαμίου ἢ ἄλλου τινὸς ἀνδριαντοποιοῦ ἑνὸς πέρι δεινός ἐ τιν ἐξηγεῖσθαι ἃ εὖ πεποίηκεν, ἐν δὲ τοῖς τῶν ἄλλων ἀνδριαντοποιῶν ἔργοις ἀπορεῖ τε καὶ νυστάζει, οὐκ ἔχων ὅ τι εἴπῃ;

ΙΩΝ. Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐδὲ τοῦτον ἑώρακα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μήν, ὥς γ᾽ ἐγὼ οἶμαι, οὐδ᾽ ἐν αὐλήσει γε οὐδὲ ἐν κιθαρίσει οὐδὲ ἐν κιθαρῳδίᾳ οὐδὲ ἐν ῥαψῳδίᾳ οὐδεπώποτ᾽ εἶδες ἄνδρα, ὅστις περὶ μὲν
C Ὀλύμπου δεινός ἐστιν ἐξηγεῖσθαι ἢ περὶ Θαμύρου ἢ περὶ Ὀρφέως ἢ περὶ Φημίου τοῦ Ἰθα ησίου ῥαψῳδοῦ, περὶ δὲ Ἴωνος τοῦ Ἐφεσίου ἀπορεῖ καὶ οὐκ ἔχει συμβαλέσθαι, ἅ τε εὖ ῥαψῳδεῖ καὶ ἃ μή.

ΙΩΝ. Οὐκ ἔχω σοι περὶ τούτου ἀντιλέγειν, ὦ Σώκρατες· ἀλλ᾽ ἐκεῖνο ἐμαυτῷ σύνοιδα, ὅτι περὶ Ὁμήρου κάλλιστ᾽ ἀνθρώπων λέγω καὶ εὐπορῶ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες μέ φασιν εὖ λέγειν, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὔ. καίτοι ὅρα τοῦτο τί ἔστιν.

1 Cf. *Eutifron*, 11; *Menón*, 97 D.
2 Cf. HOMER. *Odis.*, VIII. 493.
3 Cf. HERODOT., I.51, III.41
4 Cf. *Symposion*, 215 E.
5 Bardo tracio. 6 Cf. *Odis.* 1.154; XXII.330.

demás pintores se duerma y desconcierte y no tenga nada particular que decir, empero apenas se trate de dar a luz pensamientos sobre Polignoto —o uno cualquiera de los pintores, siempre que sea sobre uno solo—, se despabile, atienda con mente y todo y encuentre cosas bellas de decir?

IÓN.—Por Júpiter, ciertamente que no vi tal por mis propios ojos.

SÓCRATES.—Pero un caso más: ¿viste alguna vez por tus propios ojos en el arte escultórico a alguien que sobre uno solo de los escultores —sobre Dédalo[1] el de Metión o sobre Epeyo[2] el de Panopeo o sobre Teodoro[3] el de Samos u otro cualquiera— esté fuerte en exponer lo que hizo bien y bellamente, y que, con todo, ante las obras de los demás escultores no sepa por dónde anda ni tenga qué decir, se le haga noche por dentro y se duerma?

IÓN.—No, por Júpiter, jamás vi tal con mis ojos.

SÓCRATES.—Pero hay más, a mi parecer: que ni en el arte de la flauta ni en el de la cítara ni en el canto con cítara ni en el de la rapsodia jamás habrás visto por tus ojos varón que esté fuerte explicando a Olimpo[4] o a Orfeo[5] o a Femio,[6] el rapsoda de Itaca,* mas que sobre Ión, el de Efeso, se desoriente y no tenga particular cosa que decir sobre si sus rapsodias son o no buenas y bellas.

IÓN.—Nada tengo que oponerte, Sócrates. Con todo me sé muy bien, de verme por dentro, que sobre Homero digo cosas muy más bellas que todos los hombres, que en Homero sé muy bien por dónde voy y que todos los demás dicen que sobre Homero lo hago bien y bellamente, y que no me sale así sobre los demás. Tú verás qué es eso.

ΣΩ. Καὶ ὁρῶ, ὦ Ἴων, καὶ ἔρχομαί γέ σοι ἀπο-
D φανούμενος,[1] ὅ μοι δοκεῖ τοῦτο εἶναι. ἔστι γὰρ
τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ Ὁμήρου εὖ
λέγειν, ὃ νῦν δὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις, ἥ σε
κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ, ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν
ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν. καὶ γὰρ
αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους
ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι
τοῖς δακτυλίοις, ὥστ' αὖ δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο
E ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους,
ὥστ' ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ
δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται· πᾶσι δὲ τούτοις
ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται. οὕτω
δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ
τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμα-
θὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν
ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες
καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι
ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως,
534 ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες
ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες
ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν
ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν,
βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι
ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατε-
χόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν
ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι.
λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταί, ὅτι

[1] ἀποφανούμενος Cobet: ἀποφαινόμενος MSS.

---

1 Cf. EURÍPID. *Oeneus* (fragm. 571, Nauck). Cf. SÓFOCLES (A. G. Pearson, fragm. 800). Había una Magnesia del Hermos, en Lidia; y una de Heraclea, al sur de Magnesia del Meandro, en Casia.
2 Cf. EURÍPID. *Baccantes*, 708-711.

SÓCRATES.—Lo veo muy bien, Ión, y voy a darte luz en palabras que te digan qué es eso, a mi parecer. Y es que eso de hablar bien y bellamente sobre Homero no es en ti arte, como estaba diciendo, sino virtud divina que te mueve, a la manera que acontece con la piedra que Eurípides llamó Magnética[1] y los más denominan Hercúlea. Que esta piedra no sólo guía hacia sí los anillos de hierro, sino que les comunica virtud para que ellos a su vez puedan hacer lo mismo que hace ella, atrayendo hacia sí tales anillos a otros anillos, de suerte que a veces se eslabona, de unos con otros anillos, de hierro con hierros, larga y grande cadena. Y tal virtud, de aquella piedra les viene a todos, eslabón por eslabón. De parecida manera; es la Musa quien, por sí misma, torna endiosados a los poetas y por intermedio de tales endiosados entusiasmados otros, se eslabona una cadena; que todos los buenos poetas de épicos cantos no por arte alguna sino por endiosados y posesos dicen todos sus bellos poemas y por semejante modo los poetas liricos. Y así como los corybantes,[2] mientras están en sus cabales, no bailan, por parecida manera tampoco los poetas liricos componen, mientras están en sus cabales, éstos sus cantos bellos; empero, cuando se les suben los pies a la armonía y al ritmo, entran en báquicas conmociones, se vuelven posesos, cual las bacantes están posesas y mentecatas mientras sacan para sí de los ríos leche y miel; y no otra cosa ni de otra manera obra el alma de los poetas liricos, de creer a sus palabras. Porque los poetas nos dicen, y de alguna parte lo sacan, que de melifluyentes manantiales, allá en ciertos jardines y bosquecillos de las Musas, nos traen, libándolas como abejas y volando como ellas,[1] sus poéticas melodías. Que el poeta es cosa sagrada, alada y ligera, y es inca-

B ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι· καὶ ἀληθῆ λέγουσι. κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν, πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ· ἕως δ' ἂν τουτὶ ἔχῃ τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ χρησμῳδεῖν. ἅτε οὖν οὐ τέχνῃ ποιοῦντες καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων,

C ὥσπερ σὺ περὶ Ὁμήρου, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ, τοῦτο μόνον οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς, ὃ ἡ ἐφ' Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν, ὁ μὲν διθυράμβους, ὁ δὲ ἐγκώμια, ὁ δὲ ὑπορχήματα, ὁ δ' ἔπη, ὁ δ' ἰάμβους· τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν. οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσιν, ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, ἐπεί, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνῃ καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι

D τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς. μέγιστον δὲ τεκμήριον τῷ λόγῳ Τύννιχος ὁ Χαλκιδεύς, ὃς ἄλλο μὲν οὐδὲν πώποτ' ἐποίησε ποίημα, ὅτου τις ἂν ἀξιώσειε μνησθῆναι, τὸν δὲ παίωνα ὃν πάντες ᾄδουσι, σχεδόν τι πάντων

---

1 Cf. ARISTÓF. *Aves*. 750. 2) Cf. PORFIRIO (*De Abst*. II. 18).

paz de hacer poéticamente nada hasta que se ponga endiosado y mentecato, tanto que no se halle en él inteligencia alguna. Pero hasta que no llegue a estar así poseso no hay hombre que pueda ni hacer poesía ni dar oráculos en canto. Puesto que, según esto, no se poetiza por arte ni se dicen por arte tantas y tan bellas cosas sobre los poemas, cual tú las dices sobre Homero, sino por gracia divina, no será uno por cierto capaz de hacer bellamente sino aquello solo a que le empuje la Musa; que así a uno le dará por ditirambos, a otro por encomios, a estotro por danzar al son de cánticos, a éste por épica, a aquél por iambos. Ahora que en todo lo demás esos mismos no harán cosa de provecho. Porque, en definitiva, lo que decían no lo decían por arte, sino por virtud divina; que si sobre una sola cosa supieran hablar por arte, hablaran también según arte de todas las demás. Por estos motivos el Dios, volviéndolos mentecatos, se sirve de los poetas cual de ministros, como echa mano de los oráculos y de los buenos adivinos, para que, oyéndolos nosotros, se nos entre por los ojos que no son ellos los que dicen palabras de tanta dignidad, puesto que sus mentes no están entonces en sus cabales, sino que el Dios mismo es el que habla y ellos hacen tan sólo de resonadores de sus palabras para nosotros. Gran testimonio tenemos de esto en lo que se cuenta de Tínico el calcedonio,[2] que no compuso en su vida otro poema, digno de particular memoria, fuera de un peán, canto ya universal, el más bello tal vez de todos los cantos, y sea dicho sin rodeos, *"invención, en cierta manera, de las Musas"*, como él mismo lo dice. Y en esto, más que en otra cosa alguna, me parece que el Dios quiere darnos a entender manifiestamente, sin que nos quede duda,

μελῶν κάλλιστον, ἀτεχνῶς, ὅπερ αὐτὸς λέγει, "εὕρημά τι Μοισᾶν." ἐν τούτῳ γὰρ δὴ μάλιστά

E μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι ἡμῖν, ἵνα μὴ διστάζωμεν, ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστι τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσὶ τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται. ταῦτα ἐνδεικνύμενος ὁ θεὸς ἐξεπίτηδες διὰ τοῦ φαυλοτάτου ποιητοῦ τὸ κάλλιστον μέλος ᾖσεν·

535 ἢ οὐ δοκῶ σοι ἀληθῆ λέγειν, ὦ Ἴων;

ΙΩΝ. Ναὶ μὰ τὸν Δία, ἔμοιγε· ἅπτει γάρ πώς μου τοῖς λόγοις τῆς ψυχῆς, ὦ Σώκρατες, καί μοι δοκοῦσι θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἑρμηνεύειν.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὑμεῖς αὖ οἱ ῥαψῳδοὶ τὰ τῶν ποιητῶν ἑρμηνεύετε;

ΙΩΝ. Καὶ τοῦτο ἀληθὲς λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε;

ΙΩΝ. Παντάπασί γε.

B ΣΩ. Ἔχε δή μοι τόδε εἰπέ, ὦ Ἴων, καὶ μὴ ἀποκρύψῃ ὅ τι ἄν σε ἔρωμαι· ὅταν εὖ εἴπῃς ἔπη καὶ ἐκπλήξῃς μάλιστα τοὺς θεωμένους, ἢ τὸν Ὀδυσσέα ὅταν ἐπὶ τὸν οὐδὸν ἐφαλλόμενον ᾄδῃς, ἐκφανῆ γιγνόμενον τοῖς μνηστῆρσι καὶ ἐκχέοντα τοὺς οἰστοὺς πρὸ τῶν ποδῶν, ἢ Ἀχιλλέα ἐπὶ τὸν Ἕκτορα ὁρμῶντα, ἢ καὶ τῶν περὶ Ἀνδρομάχην ἐλεινῶν τι ἢ περὶ Ἑκάβην ἢ περὶ Πρίαμον, τότε πότερον ἔμφρων εἶ, ἢ ἔξω σαυτοῦ γίγνῃ καὶ παρὰ τοῖς

1 *Od.* XXII. 2 sq. 2) *Il.*XXII.312 sq. 3) *Il.*XI.370-502; XXII.437-515. 4) *Il.*XXII.430-36; XXIV.747-59. 5) *Il.*XXII.408-28, XXIV.144-717.

que no son cosa humana u obra de hombres tales bellos poemas, sino cosas divinas y obras de dioses, y que los poetas no son sino intérpretes de los dioses y mentecatos: capturados en sus mentes cada uno por su dios. Y para mostrarlo todavía más, el Dios canta, de intento, por el más menospreciable poeta el canto más inapreciablemente bello. ¿No te parece, Ión, que digo verdad?

IÓN.—Sí, por Júpiter; que me estás como tocando el alma con tus palabras, Sócrates, y me parece que, en efecto, los buenos poetas hacen, por gracia divina, de intérpretes de los dioses para con nosotros.

SÓCRATES.—Según esto, pues, vosotros los rapsodas interpretáis lo de los poetas.

IÓN.—También en esto dices verdad.

SÓCRATES.—Resultáis, por tanto, intérpretes de intérpretes.

IÓN.—Así es de todo en todo.

SÓCRATES.—Tente, pues, y dime, Ión, y no te me escabullas en lo que te voy a preguntar: cuando declamas bien y bellamente cantos épicos y por golpe extremado sacas fuera de sí al auditorio —pongo por caso cuando cantas a Ulises, traspasando audazmente el umbral de su casa, descubriéndose deslumbrante ante los pretendientes y disparando y clavando ante cada pie su saeta,[1] o cuando cantas a Aquiles[2] precipitándose sobre Héctor, o las miserias de Andrómaca,[3] las de Hécuba,[4] o las de Príamo[5]—, ¿estás entonces en tus cabales o fuera de ti y te parece que tu alma se está, dislocada de sí por el entusiasmo, allá donde estén las cosas que dices: en Itaca si están en Itaca, en Troya si en Troya o en donde los poemas épicos las tengan colocadas?

IÓN.—¡Qué desconcertante, por evidente, es para

C πράγμασιν οἴεταί σου εἶναι ἡ ψυχὴ οἷς λέγεις ἐνθουσιάζουσα, ἢ ἐν Ἰθάκῃ οὖσιν ἢ ἐν Τροίᾳ ἢ ὅπως ἂν καὶ τὰ ἔπη ἔχῃ;

ΙΩΝ. Ὡς ἐναργές μοι τοῦτο, ὦ Σώκρατες, τὸ τεκμήριον εἶπες· οὐ γάρ σε ἀποκρυψάμενος ἐρῶ. ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλεεινόν τι λέγω, δακρύων ἐμπίπλανταί μου οἱ ὀφθαλμοί· ὅταν τε φοβερὸν ἢ δεινόν, ὀρθαὶ αἱ τρίχες ἵστανται ὑπὸ φόβου καὶ ἡ καρδία πηδᾷ.

D ΣΩ. Τί οὖν; φῶμεν, ὦ Ἴων, ἔμφρονα εἶναι τότε τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, ὃς ἂν κεκοσμημένος ἐσθῆτι ποικίλῃ καὶ χρυσοῖς στεφάνοις κλαίῃ τ' ἐν θυσίαις καὶ ἑορταῖς, μηδὲν ἀπολωλεκὼς τούτων, ἢ φοβῆται πλέον ἢ ἐν δισμυρίοις ἀνθρώποις ἑστηκὼς φιλίοις, μηδενὸς ἀποδύοντος ἢ ἀδικοῦντος;

ΙΩΝ. Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐ πάνυ, ὦ Σώκρατες, ὥς γε τἀληθὲς εἰρῆσθαι.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν ὅτι καὶ τῶν θεατῶν τοὺς πολλοὺς ταὐτὰ ταῦτα ὑμεῖς ἐργάζεσθε;

E ΙΩΝ. Καὶ μάλα καλῶς οἶδα· καθορῶ γὰρ ἑκάστοτε αὐτοὺς ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ βήματος κλαίοντάς τε καὶ δεινὸν ἐμβλέποντας καὶ συνθαμβοῦντας τοῖς λεγομένοις. δεῖ γάρ με καὶ σφόδρ' αὐτοῖς τὸν νοῦν προσέχειν· ὡς ἐὰν μὲν κλαίοντας αὐτοὺς καθίσω, αὐτὸς γελάσομαι ἀργύριον λαμβάνων, ἐὰν δὲ γελῶντας, αὐτὸς κλαύσομαι ἀργύριον ἀπολλύς.

ΣΩ. Οἶσθα οὖν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεατὴς τῶν δακτυλίων ὁ ἔσχατος, ὧν ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τῆς Ἡρακλειώτιδος λίθου ἀπ' ἀλλήλων τὴν δύναμιν
536 λαμβάνειν; ὁ δὲ μέσος σὺ ὁ ῥαψῳδὸς καὶ ὑποκριτής, ὁ δὲ πρῶτος αὐτὸς ὁ ποιητής· ὁ δὲ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἕλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν

mi éste tu testimonio, Sócrates, porque te voy a decir sin reserva ni ocultación alguna que, cuando declamo calamidades y miserias, se me anegan los ojos en lágrimas; y cuando son cosas tremebundas y medrosas se me ponen por el miedo los pelos de punta y el corazón se me sobresalta.

SÓCRATES.—Pues bien, Ión: ¿diremos que está en sus cabales un hombre cuando, revestido de vistosos y variados ornamentos y doradas coronas, a mitad de fiestas y sacrificios prorrumpe en lamentos, sin que nada se le haya perdido, o se echa a temblar de miedo estando rodeado de más de veinte mil hombres benévolos, ninguno de los cuales le quita nada ni le hace mal alguno?

IÓN.—No, por Júpiter, Sócrates; en manera alguna, para decir verdad.

SÓCRATES.—Y ¿no sabéis con saber de vista que esos mismos efectos hacéis en muchos de vuestros oyentes?

IÓN.—Y muy bien que me lo sé por haberlo visto. Que con mis propios ojos veo a veces cómo se levantan de la gradería, cómo gritan, con qué terribles miradas me miran, cómo se conmueven a mis palabras; que bien necesario que es prestarles grande atención, porque si los pongo a todos en un grito, al pagarme será mi reír; más si se me ríen ellos, al perder mi dinero será mi llorar.

SÓCRATES.—Sábete, pues, Ión, que éste, el espectador, es el postrero de los anillos que, como te decía, reciben virtud unos de otros de la piedra heráclida; que el anillo intermedio eres tú, el rapsoda, el actor, y el primero lo es el poeta mismo, mientras que el Dios, a través de todos, arrebata el alma de los hombres adonde le place, uniéndolos unos con otros por suspendiente y comunicativa virtud. Y a la manera como

ἀνθρώπων, ἀνακρεμαννὺς ἐξ ἀλλήλων τὴν δύναμιν. καὶ ὥσπερ ἐκ τῆς λίθου ἐκείνης ὁρμαθὸς πάμπολυς ἐξήρτηται χορευτῶν τε καὶ διδασκάλων καὶ ὑποδιδασκάλων, ἐκ πλαγίου ἐξηρτημένων τῶν τῆς Μούσης ἐκκρεμαμένων δακτυλίων. καὶ ὁ μὲν τῶν ποιητῶν ἐξ ἄλλης Μούσης, ὁ δὲ ἐξ ἄλλης
B ἐξήρτηται· ὀνομάζομεν δὲ αὐτὸ κατέχεται· τὸ δέ ἐστι παραπλήσιον· ἔχεται γάρ· ἐκ δὲ τούτων τῶν πρώτων δακτυλίων, τῶν ποιητῶν, ἄλλοι ἐξ ἄλλου αὖ ἠρτημένοι εἰσὶ καὶ ἐνθουσιάζουσιν, οἱ μὲν ἐξ Ὀρφέως, οἱ δὲ ἐκ Μουσαίου· οἱ δὲ πολλοὶ ἐξ Ὁμήρου κατέχονταί τε καὶ ἔχονται. ὧν σύ, ὦ Ἴων, εἷς εἶ καὶ κατέχῃ ἐξ Ὁμήρου, καὶ ἐπειδὰν μέν τις ἄλλου του ποιητοῦ ᾄδῃ, καθεύδεις τε καὶ ἀπορεῖς ὅ τι λέγῃς, ἐπειδὰν δὲ τούτου τοῦ ποιητοῦ φθέγξηταί τις μέλος, εὐθὺς ἐγρήγορας καὶ ὀρχεῖταί
C σου ἡ ψυχὴ καὶ εὐπορεῖς ὅ τι λέγῃς· οὐ γὰρ τέχνῃ οὐδ' ἐπιστήμῃ περὶ Ὁμήρου λέγεις ἃ λέγεις, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ· ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αἰσθάνονται τοῦ μέλους ὀξέως, ὃ ἂν ᾖ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται, καὶ εἰς ἐκεῖνο τὸ μέλος καὶ σχημάτων καὶ ῥημάτων εὐποροῦσι, τῶν δὲ ἄλλων οὐ φροντίζουσιν· οὕτω καὶ σύ, ὦ Ἴων, περὶ μὲν Ὁμήρου ὅταν τις μνησθῇ, εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων ἀπορεῖς· τούτου δ'
D ἐστὶ τὸ αἴτιον, ὅ μ' ἐρωτᾷς, δι' ὅ τι σὺ περὶ μὲν Ὁμήρου εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὔ, ὅτι οὐ τέχνῃ ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ Ὁμήρου δεινὸς εἶ ἐπαινέτης.

ΙΩΝ. Σὺ μὲν εὖ λέγεις, ὦ Σώκρατες· θαυμάζοιμι μέντ' ἂν εἰ οὕτως εὖ εἴποις, ὥστε με ἀναπεῖσαι,

lo hacía la piedra magnética, se eslabona la cadena —grande, larga y entera— de coristas, maestros y amaestrados, eslabonándose unos con otros a partir de los anillos más próximamente suspendidos de las Musas. Y de entre los poetas uno está *suspendido* de una Musa y otro de otra; y a esto llamamos *estar poseso* por ella, que suspenso y poseso son cosas emparentadas, que todo es *estar atenido.* Y con estos primeros anillos, los poetas poetas, se eslabonan, por inspiración de ellos, otros; y unos se inspiran en Orfeo * y otros en Museo*. Empero, los más andan posesos y atenidos a Homero. Entre los cuales uno eres tú, Ión, y estás poseído bajo el poder de Homero; y así, cuando uno declama algo de algún otro poeta, te duermes y no sabes qué decir; empero, apenas oyes el más leve sonido melódico de éste tu poeta, te despiertas de golpe, se te pone a bailar el alma y hallas qué decir; porque lo que sobre Homero dices no lo dices por arte ni por ciencia, sino por gracia divina. Que así como los corybantes están sensiblemente coafinados tan sólo para aquella melodía que sea la del dios de quien están posesos, y para tal melodía saben dar inmediatamente con los propios pasos y figuras, y las demás melodías nada les dicen, de parecida manera, Ión, cuando se te mienta a Homero te sales a las mil maravillas; mas si te mientan a otro no das con salida alguna. Y si me preguntas la causa de esto —de por qué te sale tan bien y bellamente Homero y no otro alguno— es porque eres magnífico ensalzador de Homero por gracia divina, no por arte.

IÓN.—¡Qué bien y bellamente lo dices, Sócrates! Empero, mucho más me admiraría si hablases tan bellamente bien que llegaras a persuadirme que hasta yo

ὡς ἐγὼ κατεχόμενος καὶ μαινόμενος Ὅμηρον
ἐπαινῶ. οἶμαι δὲ οὐδ' ἂν σοὶ δόξαιμι, εἴ μου
ἀκούσαις λέγοντος περὶ Ὁμήρου.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἐθέλω γε ἀκοῦσαι, οὐ μέντοι
E πρότερον πρὶν ἄν μοι ἀποκρίνῃ τόδε· ὧν Ὅμηρος
λέγει περὶ τίνος εὖ λέγεις; οὐ γὰρ δήπου περὶ
ἁπάντων γε.

ΙΩΝ. Εὖ ἴσθι, ὦ Σώκρατες, περὶ οὐδενὸς ὅτου
οὔ.

ΣΩ. Οὐ δήπου καὶ περὶ τούτων, ὧν σὺ μὲν
τυγχάνεις οὐκ εἰδώς, Ὅμηρος δὲ λέγει.

ΙΩΝ. Καὶ ταῦτα ποῖά ἐστιν, ἃ Ὅμηρος μὲν
λέγει, ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα;

537 ΣΩ. Οὐ καὶ περὶ τεχνῶν μέντοι λέγει πολλαχοῦ
Ὅμηρος καὶ πολλά; οἷον καὶ περὶ ἡνιοχείας—ἐὰν
μνησθῶ τὰ ἔπη, ἐγώ σοι φράσω.

ΙΩΝ. Ἀλλ' ἐγὼ ἐρῶ· ἐγὼ γὰρ μέμνημαι.

ΣΩ. Εἰπὲ δή μοι ἃ λέγει Νέστωρ Ἀντιλόχῳ
τῷ υἱεῖ, παραινῶν εὐλαβηθῆναι περὶ τὴν καμπὴν
ἐν τῇ ἱπποδρομίᾳ τῇ ἐπὶ Πατρόκλῳ.

ΙΩΝ. Κλινθῆναι δέ, φησί, καὶ αὐτὸς ἐϋξέστῳ
ἐνὶ δίφρῳ
ἦκ' ἐπ' ἀριστερὰ τοῖιν· ἀτὰρ τὸν δεξιὸν ἵππον
B κένσαι ὁμοκλήσας, εἶξαί τέ οἱ ἡνία χερσίν.
ἐν νύσσῃ δέ τοι ἵππος ἀριστερὸς ἐγχριμφθήτω,
ὡς ἄν τοι πλήμνη γε δοάσσεται ἄκρον ἱκέσθαι
κύκλου ποιητοῖο· λίθου δ' ἀλέασθαι ἐπαυρεῖν.

ΣΩ. Ἀρκεῖ. ταῦτα δή, ὦ Ἴων, τὰ ἔπη εἴτε
C ὀρθῶς λέγει Ὅμηρος εἴτε μή, πότερος ἂν γνοίη
ἄμεινον, ἰατρὸς ἢ ἡνίοχος;

mismo estoy poseso y maniático cuando ensalzo a Homero. Y aun creo, por el contrario, que no te lo parecería si me oyes hablar de él.

SÓCRATES.—Por cierto que tengo en voluntad oírte, mas no antes de que me hayas contestado a esto: de entre las cosas que dijo Homero, ¿sobre cuál de ellas dices bien y bellamente? Porque no será así sobre todas.

IÓN.—Sábetelo bien, Sócrates; no hay ninguna sobre la que no hable bellamente bien.

SÓCRATES.—No será de seguro sobre aquellas que por ventura no conozcas, aunque sobre ellas hable Homero.

IÓN.—Y ¿sobre qué cosas habla Homero que yo no sepa?

SÓCRATES.—¿No habla Homero mucho y en muchas partes sobre cosas técnicas, por ejemplo sobre conducción de carros?, que si me vienen los versos a la memoria te los diré.

IÓN.—Yo te los diré, Sócrates, que los recuerdo.

SÓCRATES.—Recítame lo que dice Néstor a su hijo Antiloco, avisándole que tome precauciones en las vueltas, durante la carrera hípica en honor de Patroclo.*

IÓN.—Dice: *"Inclínate en el bien pulido carro, suavemente, hacia la izquierda de ambos topes. Y al caballo que va a la derecha aguijonéalo con tus voces mientras lo riges con las riendas. Y ya en el tope mismo, que el caballo de la izquierda se arrime a él de modo que parezca el bien labrado eje tocar el ápice de la piedra, sin que llegue con todo a tocarla."*

SÓCRATES.—Basta. ¿Quién conocerá mejor lo que en estos versos épicos dice Homero y si lo dice bien y correctamente: un médico o un auriga?

IÓN.—Naturalmente, un auriga.

SÓC.—¿Y lo conocerá por su arte o por otro motivo?

ΙΩΝ. Ἡνίοχος δήπου.

ΣΩ. Πότερον ὅτι τέχνην ταύτην ἔχει ἢ κατ' ἄλλο τι;

ΙΩΝ. Οὔκ, ἀλλ' ὅτι τέχνην.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἀποδέδοταί τι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔργον οἵᾳ τε εἶναι γιγνώσκειν; οὐ γάρ που ἃ κυβερνητικῇ γιγνώσκομεν, γνωσόμεθα καὶ ἰατρικῇ.

ΙΩΝ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐδέ γε ἃ ἰατρικῇ, ταῦτα καὶ τεκτονικῇ.

ΙΩΝ. Οὐ δῆτα.

D ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω καὶ κατὰ πασῶν τῶν τεχνῶν, ἃ τῇ ἑτέρᾳ τέχνῃ γιγνώσκομεν, οὐ γνωσόμεθα τῇ ἑτέρᾳ; τόδε δέ μοι πρότερον τούτου ἀπόκριναι· τὴν μὲν ἑτέραν φῂς εἶναί τινα τέχνην, τὴν δ' ἑτέραν;

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Ἆρα ὥσπερ ἐγώ, τεκμαιρόμενος, ὅταν ἡ μὲν ἑτέρων πραγμάτων ᾖ ἐπιστήμη, ἡ δ' ἑτέρων, οὕτω καλῶ τὴν μὲν ἄλλην, τὴν δὲ ἄλλην τέχνην, οὕτω καὶ σύ;

E ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ γάρ που τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἐπιστήμη εἴη τις, τί ἂν τὴν μὲν ἑτέραν φαῖμεν εἶναι, τὴν δ' ἑτέραν, ὁπότε γε ταὐτὰ εἴη εἰδέναι ἀπ' ἀμφοτέρων; ὥσπερ ἐγώ τε γιγνώσκω ὅτι πέντε εἰσὶν οὗτοι οἱ δάκτυλοι, καὶ σύ, ὥσπερ ἐγώ, περὶ τούτων ταὐτὰ γιγνώσκεις· καὶ εἴ σε ἐγὼ ἐροίμην, εἰ τῇ αὐτῇ τέχνῃ γιγνώσκομεν τῇ ἀριθμητικῇ τὰ αὐτὰ ἐγώ τε καὶ σύ, ἢ ἄλλῃ, φαίης ἂν δήπου τῇ αὐτῇ.

ΙΩΝ. Ναί.

538 ΣΩ. Ὃ τοίνυν ἄρτι ἔμελλον ἐρήσεσθαί σε,

IÓN.—No por otro sino por su arte.

SÓCRATES.—Así, pues, a cada una de las artes, ¿no le ha sido señalada por el Dios una determinada faena? Y a cada cual, ¿no le habrá sido dado también ser conocedora de ciertas cosas? Porque no vamos a conocer por el arte médica lo que conocemos por el arte del timonel.

IÓN.—No por cierto.

SÓCRATES.—Ni por el arte arquitectónica lo que conocemos por la medicina.

IÓN.—No por cierto.

SÓCRATES.—Y de parecida manera, según esto, en todas las demás artes; que lo que conocemos por una no habrá modo de conocerlo por otra diversa. Empero, respóndeme antes que a este otro punto a estotro: ¿admites que haya artes diversas una de otra?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—¿Y convienes conmigo en que cuando una ciencia versa sobre unos objetos y otra sobre otros llame yo, y tú conmigo, a la una técnica diversa de la otra?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Porque si, sea por lo que fuere, una ciencia versase sobre las mismas cosas que otra, ¿por qué habríamos de decir que la una es diversa de la otra, puesto caso que por ambas podríamos saber con saber de ideas las mismas cosas? Que a la manera como conozco que son cinco estos dedos, como yo conoces tú eso mismo sobre estos mismos dedos. Y caso de que te preguntara si tanto tú como yo conocemos tales cosas por una y la misma técnica, por la aritmética o por otra diversa de ella, responderías de seguro que por la misma.

IÓN.—Así es.

νυνὶ εἰπέ, εἰ κατὰ πασῶν τῶν τεχνῶν οὕτω σοι δοκεῖ, τῇ μὲν αὐτῇ τέχνῃ τὰ αὐτὰ ἀναγκαῖον εἶναι γιγνώσκειν, τῇ δ' ἑτέρᾳ μὴ τὰ αὐτά, ἀλλ' εἴπερ ἄλλη ἐστίν, ἀναγκαῖον καὶ ἕτερα γιγνώσκειν.

ΙΩΝ. Οὕτω μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὅστις ἂν μὴ ἔχῃ τινὰ τέχνην, ταύτης τῆς τέχνης τὰ λεγόμενα ἢ πραττόμενα καλῶς γιγνώσκειν οὐχ οἷός τ' ἔσται;

B ΙΩΝ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Πότερον οὖν περὶ τῶν ἐπῶν ὧν εἶπες, εἴτε καλῶς λέγει Ὅμηρος εἴτε μή, σὺ κάλλιον γνώσῃ ἢ ἡνίοχος;

ΙΩΝ. Ἡνίοχος.

ΣΩ. Ῥαψῳδὸς γάρ που εἶ, ἀλλ' οὐχ ἡνίοχος.

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Ἡ δὲ ῥαψῳδικὴ τέχνη ἑτέρα ἐστὶ τῆς ἡνιοχικῆς;

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Εἰ ἄρα ἑτέρα, περὶ ἑτέρων καὶ ἐπιστήμη πραγμάτων ἐστίν.

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Τί δὲ δή, ὅταν Ὅμηρος λέγῃ, ὡς τετρωμένῳ τῷ Μαχάονι Ἑκαμήδη ἡ Νέστορος παλλακὴ
C κυκεῶνα πίνειν δίδωσι; καὶ λέγει πως οὕτως·

οἴνῳ Πραμνείῳ, φησίν, ἐπὶ δ' αἴγειον κνῆ τυρὸν
κνήστι χαλκείῃ· παρὰ δὲ κρόμυον ποτῷ ὄψον·

ταῦτα εἴτε ὀρθῶς λέγει Ὅμηρος εἴτε μή, πότερον ἰατρικῆς ἐστι διαγνῶναι καλῶς ἢ ῥαψῳδικῆς;

---

1 *Iliad*.XI.639-40. Sobre el vino de Pramnis no se conocen detalles. Cf. G.B. vol. cit., pg.42. ATHEN.I.10 B.

SÓCRATES.—Ahora va, pues, lo que iba a decirte: si te parece que en todas las artes una y la misma versa siempre y por necesidad sobre las mismas cosas y otra diversa sobre cosas diversas a las de la primera, si se da una arte diversa de otra, menester será que por ella se conozcan cosas diversas también.

IÓN.—Así me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES.—Según esto, pues, el que no posea una cierta y determinada arte, ¿podrá conocer bellamente lo que en tal arte se dice o lo que por ella se hace?

IÓN.—Hablas según verdad.

SÓCRATES.—Pues acerca de lo que dice Homero en los versos que recitaste y sobre si lo dice bellamente o no, ¿quién lo conocerá mejor: tú o un auriga?

IÓN.—Un auriga.

SÓCRATES.—Y esto porque tú eres rapsoda y no auriga.

IÓN.—Así es.

SÓCRATES.—¿Y es el arte de los rapsodas diversa de la de los aurigas?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Si, pues, es diversa, dará conocimiento científico sobre cosas diversas también.

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Y ¿qué dices de aquello que Homero relata: que a Macaón herido ofreció Hecamene, la concubina de Néstor, un brevaje por bebida? Lo dice más o menos así:[1] *"Sobre vino de Pramnis, con broncínea ralladera ralló caprino queso; y por bocado para la bebida, cebolla."* ¿A quién corresponderá discernir si Homero, al hablar de esta manera, diagnostica correctamente o no: al arte médica o a la del rapsoda?

IÓN.—A la médica.

ΙΩΝ. Ἰατρικῆς.

ΣΩ. Τί δέ, ὅταν λέγῃ Ὅμηρος·

D ἡ δὲ μολυβδαίνῃ ἰκέλη ἐς βυσσὸν ἵκανεν,
ἥ τε κατ' ἀγραύλοιο βοὸς κέρας ἐμμεμαυῖα
ἔρχεται ὠμηστῇσι μετ' ἰχθύσι πῆμα φέρουσα·

ταῦτα πότερον φῶμεν ἁλιευτικῆς εἶναι τέχνης μᾶλλον κρῖναι ἢ ῥαψῳδικῆς, ἅττα λέγει καὶ εἴτε καλῶς εἴτε μή;

ΙΩΝ. Δῆλον δή, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἁλιευτικῆς.

ΣΩ. Σκέψαι δή, σοῦ ἐρομένου, εἰ ἔροιό με·
E "ἐπειδὴ τοίνυν, ὦ Σώκρατες, τούτων τῶν τεχνῶν ἐν Ὁμήρῳ εὑρίσκεις ἃ προσήκει ἑκάστῃ διακρίνειν, ἴθι μοι ἔξευρε καὶ τὰ τοῦ μάντεώς τε καὶ μαντικῆς, ποῖά ἐστιν ἃ προσήκει αὐτῷ οἵῳ τ' εἶναι διαγιγνώσκειν, εἴτε εὖ εἴτε κακῶς πεποίηται"—σκέψαι ὡς ῥᾳδίως τε καὶ ἀληθῆ ἐγώ σοι ἀποκρινοῦμαι. πολλαχοῦ μὲν γὰρ καὶ ἐν Ὀδυσσείᾳ λέγει, οἷον καὶ ἃ ὁ τῶν Μελαμποδιδῶν λέγει μάντις πρὸς τοὺς μνηστῆρας, Θεοκλύμενος·

539 δαιμόνιοι, τί κακὸν τόδε πάσχετε; νυκτὶ μὲν ὑμέων
εἰλύαται κεφαλαί τε πρόσωπά τε νέρθε τε γυῖα,
οἰμωγὴ δὲ δέδηε, δεδάκρυνται δὲ παρειαί·
εἰδώλων τε πλέον πρόθυρον, πλείη δὲ καὶ αὐλὴ
ἱεμένων ἔρεβόσδε ὑπὸ ζόφον· ἠέλιος δὲ
οὐρανοῦ ἐξαπόλωλε, κακὴ δ' ἐπιδέδρομεν ἀχλύς·

B πολλαχοῦ δὲ καὶ ἐν Ἰλιάδι, οἷον καὶ ἐπὶ τειχομαχίᾳ· λέγει γὰρ καὶ ἐνταῦθα

---

1 *Iliad.*XXIV.80-82. Sobre la interpretación de este pasaje Cf. PLUTARC. (*De sollertia animal.*977.) Aquí se ha dado una traducción más poética.

2 *Odis.*XX.3551-57.

3 *Iliad.*XII.200-7.

SÓCRATES.—Y ¿qué cuando dice Homero:[1]

"Llega a lo profundo, semejante al plomo; y enfurecido, cual cuerno de toro salvaje, va acarreando desgracias a los voraces peces."[23]

¿A quién diremos corresponde juzgar si, al decir tales cosas, Homero habla bellamente o no: al arte piscatoria o a la de los rapsodas?

IÓN.—Evidentemente, Sócrates, al arte piscatoria.

SÓCRATES.—Empero, suponte que tú, el interrogado, me preguntas a tu vez: "Puesto que, según esto, Sócrates, hallas en Homero sobre estas artes cosas que, en propiedad, corresponde a cada una de ellas dar juicio definitivo, vamos, encuéntrame respecto de las que a los adivinos y al arte adivinatoria atañen cosas que le esté bien a Homero diagnosticar, y si lo ha hecho bien o mal"; y pon atención en la facilidad y verdad con que te voy a contestar; que hay muchos pasajes en los que sobre esto habla: así en la Odisea, por ejemplo, cuando el adivino de la prosapia de Melampo, Teoclymenos,[2] se dirige a los pretendientes por semejantes razones:

"¡Pobres diablos! ¿por qué lleváis en paciencia tal desgracia? Están rodeados de Noche vuestras cabezas, las partes que para ser vistas fueron hechas y los miembros inferiores todos. Llanto en lágrimas quemó vuestras mejillas. Llenos de espectros están los soportales y lleno está también el patio de espectros, que impelidos por la oscuridad se van yendo hacia el Erebo. Desapareció el Sol del cielo y sobrevino niebla siniestra"; y en otros muchos pasajes de la *Iliada;* por ejemplo, en batalla sobre los muros, donde dice:[3]

...mientras buscaban orientarse, vino hacia ellos una ave águila de altos vuelos que hacia la izquierda im-

ὄρνις γάρ σφιν ἐπῆλθε περησέμεναι μεμαῶσιν,
αἰετὸς ὑψιπέτης, ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἐέργων,
C φοινήεντα δράκοντα φέρων ὀνύχεσσι πέλωρον,
ζωόν, ἔτ' ἀσπαίροντα· καὶ οὔπω λήθετο χάρμης.
κόψε γὰρ αὐτὸν ἔχοντα κατὰ στῆθος παρὰ δειρὴν
ἰδνωθεὶς ὀπίσω, ὁ δ' ἀπὸ ἕθεν ἧκε χαμᾶζε
ἀλγήσας ὀδύνῃσι, μέσῳ δ' ἐγκάββαλ' ὁμίλῳ·
D αὐτὸς δὲ κλάγξας πέτετο πνοιῇς ἀνέμοιο.

ταῦτα φήσω καὶ τὰ τοιαῦτα τῷ μάντει προσήκειν καὶ σκοπεῖν καὶ κρίνειν.

ΙΩΝ. Ἀληθῆ γε σὺ λέγων, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Καὶ σύ γε, ὦ Ἴων, ἀληθῆ ταῦτα λέγεις. ἴθι δὴ καὶ σὺ ἐμοί, ὥσπερ ἐγὼ σοὶ ἐξέλεξα καὶ ἐξ Ὀδυσσείας καὶ ἐξ Ἰλιάδος ὁποῖα τοῦ μάντεώς ἐστι
E καὶ ὁποῖα τοῦ ἰατροῦ καὶ ὁποῖα τοῦ ἁλιέως, οὕτω καὶ σὺ ἐμοὶ ἔκλεξον, ἐπειδὴ καὶ ἐμπειρότερος εἶ ἐμοῦ τῶν Ὁμήρου, ὁποῖα τοῦ ῥαψῳδοῦ ἐστίν, ὦ Ἴων, καὶ τῆς τέχνης τῆς ῥαψῳδικῆς, ἃ τῷ ῥαψῳδῷ προσήκει καὶ σκοπεῖσθαι καὶ διακρίνειν παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους.

ΙΩΝ. Ἐγὼ μέν φημι, ὦ Σώκρατες, ἅπαντα.

ΣΩ. Οὐ σύ γε φῄς,[1] ὦ Ἴων, ἅπαντα· ἢ οὕτως ἐπιλήσμων εἶ; καίτοι οὐκ ἂν πρέποι γε ἐπιλήσμονα εἶναι ῥαψῳδὸν ἄνδρα.

540 ΙΩΝ. Τί δὲ δὴ ἐπιλανθάνομαι;

ΣΩ. Οὐ μέμνησαι ὅτι ἔφησθα τὴν ῥαψῳδικὴν τέχνην ἑτέραν εἶναι τῆς ἡνιοχικῆς;

ΙΩΝ. Μέμνημαι.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἑτέραν οὖσαν ἕτερα γνώσεσθαι ὡμολόγεις;

[1] φῄς Baiter: ἔφης MSS.

pelió al ejército. Llevaba en sus uñas rojo dragón, monstruoso, viviente aún y palpitante, y con no olvidadas ganas de pelea, porque, revolviéndose, hirió a sus raptor en el pecho y junto al cuello. Mas el águila, resintiéndose del dolor, arrojó al dragón desde allí hacia la Tierra, lo precipitó en medio de la muchedumbre. Y el águila, con poderoso grito se voló en un soplo de viento."

Tales pasajes digo que pertenece al adivino examinarlos y juzgarlos.

IÓN.—Y lo dices con verdad, Sócrates.

SÓCRATES.—Y también con verdad dices esto tú, Ión. Pues bien: así como yo seleccioné para ti de la *Ilíada* y de la *Odisea* cosas que al adivino atañen y otras que al médico y al pescador, por parecida manera hazlo tú y elígeme, puesto que eres muy más versado que yo en Homero, cuáles son las que pertenecen al rapsoda y al arte rapsódica y sobre las que al rapsoda corresponde examinar y juzgar aun frente a todos los hombres.

IÓN.—Todas, Sócrates; tal es mi afirmación.

SÓCRATES.—No puedes afirmar que todas, Ión. ¿Que tan desmemoriado eres? Que, por cierto, gran inconveniente fuera para un rapsoda eso de ser desmemoriado.

IÓN.—Pues, ¿qué es lo que se me fué de la memoria?

SÓCRATES.—Pero, ¿que no recuerdas haber dicho que el arte de los rapsodas es arte diversa de la de los aurigas?

IÓN.—Me acuerdo.

SÓCRATES.—¿Y no admitiste que, siendo diversa, conocerá cosas diversas también?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Así que ni el arte rapsódica conocerá, se-

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα πάντα γε γνώσεται ἡ ῥαψῳδικὴ κατὰ τὸν σὸν λόγον, οὐδὲ ὁ ῥαψῳδός.

ΙΩΝ. Πλήν γε ἴσως τὰ τοιαῦτα, ὦ Σώκρατες.

B ΣΩ. Τὰ τοιαῦτα δὲ λέγεις πλὴν τὰ τῶν ἄλλων τεχνῶν σχεδόν τι· ἀλλὰ ποῖα δὴ γνώσεται, ἐπειδὴ οὐχ ἅπαντα;

ΙΩΝ. Ἃ πρέπει, οἶμαι ἔγωγε, ἀνδρὶ εἰπεῖν καὶ ὁποῖα γυναικί, καὶ ὁποῖα δούλῳ καὶ ὁποῖα ἐλευθέρῳ, καὶ ὁποῖα ἀρχομένῳ καὶ ὁποῖα ἄρχοντι.

ΣΩ. Ἆρ' ὁποῖα ἄρχοντι, λέγεις, ἐν θαλάττῃ χειμαζομένου πλοίου πρέπει εἰπεῖν, ὁ ῥαψῳδὸς γνώσεται κάλλιον ἢ ὁ κυβερνήτης;

ΙΩΝ. Οὔκ, ἀλλὰ ὁ κυβερνήτης τοῦτό γε.

C ΣΩ. Ἀλλ' ὁποῖα ἄρχοντι κάμνοντος πρέπει εἰπεῖν, ὁ ῥαψῳδὸς γνώσεται κάλλιον ἢ ὁ ἰατρός;

ΙΩΝ. Οὐδὲ τοῦτο

ΣΩ. Ἀλλ' οἷα δούλῳ πρέπει, λέγεις;

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Οἷον βουκόλῳ λέγεις δούλῳ ἃ πρέπει εἰπεῖν ἀγριαινουσῶν βοῶν παραμυθουμένῳ, ὁ ῥαψῳδὸς γνώσεται, ἀλλ' οὐχ ὁ βουκόλος;

ΙΩΝ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἀλλ' οἷα γυναικὶ πρέποντά ἐστιν εἰπεῖν ταλασιουργῷ περὶ ἐρίων ἐργασίας;

D ΙΩΝ. Οὔ.

ΣΩ. Ἀλλ' οἷα ἀνδρὶ πρέπει εἰπεῖν γνώσεται στρατηγῷ στρατιώταις παραινοῦντι;

gún tus palabras, todas las cosas ni las conocerá tampoco el rapsoda.

IÓN.—Conocerá todas menos, tal vez, estas de los aurigas, Sócrates.

SÓCRATES.—Hablas de éstas como de una excepción respecto de todas las demás artes. Mas, ¿cuáles serán las que conozca el rapsoda, puesto que no conoce todas?

IÓN.—Las que, a mi parecer, esté bien decir al varón y a la mujer, aquellas otras que sean lenguaje propio del esclavo y del libre y las que convenga ser dichas por dirigidos y dirigentes.

SÓCRATES.—Según esto, ¿afirmas que el rapsoda conocerá mejor que ese dirigente que es el timonel lo que conviene decir en la mar para el caso de una nave en tormenta?

IÓN.—No, que esto le concierne al timonel.

SÓCRATES.—¿Y sabrá el rapsoda mejor que esotro dirigente, el médico, lo que viene a propósito decir a un enfermo?

IÓN.—Tampoco.

SÓCRATES.—Y lo concerniente al esclavo, ¿dirás que lo sabe mejor el rapsoda?

IÓN.—Sí.

SÓCRATES.—Por ejemplo: en el caso de un esclavo boyero, ¿dices que el rapsoda sabrá mejor que el boyero mismo cuáles son las convenientes palabras para amansar toros enfurecidos?

IÓN.—No por cierto.

SÓCRATES.—¿Y sobre las que conviene decir a una hiladora acerca de sus labores con lana?

IÓN.—Tampoco.

SÓCRATES.—¿Y sabrá el rapsoda las que van bien que diga un general para arengar a sus soldados?

ΙΩΝ. Ναί, τὰ τοιαῦτα γνώσεται ὁ ῥαψῳδός.

ΣΩ. Τί δέ; ἡ ῥαψῳδικὴ τέχνη στρατηγική ἐστιν;

ΙΩΝ. Γνοίην γοῦν ἂν ἔγωγε οἷα στρατηγὸν πρέπει εἰπεῖν.

ΣΩ. Ἴσως γὰρ εἶ καὶ στρατηγικός, Ἴων. καὶ γὰρ εἰ ἐτύγχανες ἱππικὸς ὢν ἅμα καὶ κιθαριστικός, ἔγνως ἂν ἵππους εὖ καὶ κακῶς ἱππαζομένους·
E ἀλλ' εἴ σ' ἐγὼ ἠρόμην, "ποτέρᾳ δὴ τέχνῃ, ὦ Ἴων, γιγνώσκεις τοὺς εὖ ἱππαζομένους ἵππους; ᾗ ἱππεὺς εἶ ἢ ᾗ κιθαριστής;" τί ἄν μοι ἀπεκρίνω;

ΙΩΝ. Ἧι ἱππεύς, ἔγωγ' ἄν.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ καὶ τοὺς εὖ κιθαρίζοντας διεγίγνωσκες, ὡμολόγεις ἄν, ᾗ κιθαριστὴς εἶ, ταύτῃ διαγιγνώσκειν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἱππεύς.

ΙΩΝ. Ναί.

ΣΩ. Ἐπειδὴ δὲ τὰ στρατιωτικὰ γιγνώσκεις, πότερον ᾗ στρατηγικὸς εἶ γιγνώσκεις ἢ ᾗ ῥαψῳδὸς ἀγαθός;

ΙΩΝ. Οὐδὲν ἔμοιγε δοκεῖ διαφέρειν.

541 ΣΩ. Πῶς; οὐδὲν λέγεις διαφέρειν; μίαν λέγεις τέχνην εἶναι τὴν ῥαψῳδικὴν καὶ στρατηγικὴν ἢ δύο;

ΙΩΝ. Μία ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Ὅστις ἄρα ἀγαθὸς ῥαψῳδός ἐστιν, οὗτος καὶ ἀγαθὸς στρατηγὸς τυγχάνει ὤν;

ΙΩΝ. Μάλιστα, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὅστις ἀγαθὸς στρατηγὸς τυγχάνει ὤν, ἀγαθὸς καὶ ῥαψῳδός ἐστιν.

ΙΩΝ. Οὐκ αὖ μοι δοκεῖ τοῦτο.

IÓN.—Sí, que estas tales las conoce el rapsoda.

SÓC.—¿Cómo así? ¿Que el arte rapsódica es arte militar?

IÓN.—Por mi palabra, que yo conociera bien lo que conviene que diga un general.

SÓCRATES.—Tal vez, Ión, porque eres general. Que si por casualidad fueras de vez jinete y citarista conocerías bien y bellamente quiénes montan mal y quiénes bellamente bien. Empero, si te preguntara: ¿en virtud de qué arte, Ión, reconoces a los que montan bien los caballos: en cuanto jinete o porque eres citarista? ¿Qué me respondieras?

IÓN.—Por ser jinete, claro está.

SÓCRATES.—Y si, según esto mismo, supieras discernir los que tocan bien y bellamente la cítara, tendrías que confesar que lo reconocerías por ser tú mismo citarista y no por ser jinete.

IÓN.—Así es.

SÓCRATES.—Si, pues, conoces cosas de guerra, ¿las conoces en cuanto guerrero o por ser buen rapsoda?

IÓN.—Me parece que en este caso no hay diferencia alguna.

SÓCRATES.—¿Cómo? ¿Afirmas no haber diferencia alguna? ¿Dices, pues, ser una y la misma arte la del rapsoda y la del guerrero o dos?

IÓN.—Una, a mi parecer.

SÓCRATES.—¿De modo que dará la coincidencia de que el rapsoda sea también buen general?

IÓN.—Y muy bueno, Sócrates.

SÓCRATES.—Según esto, pues, todo buen general será por el mero hecho buen rapsoda.

IÓN.—Esto ya no, a mi parecer.

SÓCRATES.—Pero, ¿todavía es tu parecer que el buen rapsoda será también buen general?

ΣΩ. Ἀλλ' ἐκεῖνο μὴν δοκεῖ σοι, ὅστις γε ἀγαθὸς
B ῥαψῳδός, καὶ στρατηγὸς ἀγαθὸς εἶναι;

ΙΩΝ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν σὺ τῶν Ἑλλήνων ἄριστος ῥαψῳδὸς εἶ;

ΙΩΝ. Πολύ γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἦ καὶ στρατηγός, ὦ Ἴων, τῶν Ἑλλήνων ἄριστος εἶ;

ΙΩΝ. Εὖ ἴσθι, ὦ Σώκρατες· καὶ ταῦτά γε ἐκ τῶν Ὁμήρου μαθών.

ΣΩ. Τί δή ποτ' οὖν πρὸς τῶν θεῶν, ὦ Ἴων, ἀμφότερα ἄριστος ὢν τῶν Ἑλλήνων, καὶ στρατηγὸς καὶ ῥαψῳδός, ῥαψῳδεῖς μὲν περιιὼν τοῖς Ἕλλησι,
C στρατηγεῖς δ' οὔ; ἢ ῥαψῳδοῦ μὲν δοκεῖ σοι χρυσῷ στεφάνῳ ἐστεφανωμένου πολλὴ χρεία εἶναι τοῖς Ἕλλησι, στρατηγοῦ δὲ οὐδεμία;

ΙΩΝ. Ἡ μὲν γὰρ ἡμετέρα, ὦ Σώκρατες, πόλις ἄρχεται ὑπὸ ὑμῶν καὶ στρατηγεῖται καὶ οὐδὲν δεῖται στρατηγοῦ, ἡ δὲ ὑμετέρα καὶ ἡ Λακεδαιμονίων οὐκ ἄν με ἕλοιτο στρατηγόν· αὐτοὶ γὰρ οἴεσθε ἱκανοὶ εἶναι.

ΣΩ. Ὦ βέλτιστε Ἴων, Ἀπολλόδωρον οὐ γιγνώσκεις τὸν Κυζικηνόν;

ΙΩΝ. Ποῖον τοῦτον;

ΣΩ. Ὃν Ἀθηναῖοι πολλάκις ἑαυτῶν στρατηγὸν
D ᾕρηνται ξένον ὄντα· καὶ Φανοσθένη τὸν Ἄνδριον καὶ Ἡρακλείδην τὸν Κλαζομένιον, οὓς ἥδε ἡ πόλις ξένους ὄντας, ἐνδειξαμένους ὅτι ἄξιοι λόγου εἰσί, καὶ εἰς στρατηγίας καὶ εἰς τὰς ἄλλας ἀρχὰς ἄγει· Ἴωνα δ' ἄρα τὸν Ἐφέσιον οὐχ αἱρήσεται στρατηγὸν καὶ τιμήσει, ἐὰν δοκῇ ἄξιος λόγου εἶναι; τί δέ, οὐκ Ἀθηναῖοι μέν ἐστε οἱ Ἐφέσιοι

IÓN.—De seguro.

SÓCRATES.—Ahora bien, ¿no eres tú el mejor rapsoda entre los griegos?

IÓN.—Y con mucho, Sócrates.

SÓCRATES.—¿Y serás tú también, Ión, el mejor general griego?

IÓN.—Tenlo por seguro, Sócrates; y, además, sábete que lo he aprendido de Homero.

SÓCRATES.—¡Por los dioses, Ión! Y entonces, ¿cómo es que, siendo en ambas cosas el mejor de los griegos, el mejor rapsoda y el mejor general, haces de rapsoda en tus giras por las Grecias, mas no haces de general? ¿O piensas tal vez que los griegos tienen gran necesidad de un rapsoda, coronado con corona de oro, y ninguna de generales?

IÓN.—Nuestra ciudad, Sócrates, está por cierto regida por nosotros los rapsodas y nosotros mandamos en las cosas de guerra y para nada nos hacen falta generales; mientras que la vuestra y la de los Lacedemonios de seguro que no me eligieran por general, que, a vuestro parecer, os bastáis para todo.

SÓCRATES.—Pero, óptimo de Ión, ¿que no conoces a Apolodoro el de Cícico?

IÓN.—¿Quién es?

SÓCRATES.—Uno a quien los atenienses eligieron muchas veces por general, aun siendo extranjero; y ahí están Fanoscenes de Andros y Heráclidas de Clazomenes que, extranjeros y todo, nuestra ciudad los designó públicamente por dignos de nombramiento, les dió mando militar y otras comandancias. ¿Y no va a elegir y honrar por general a Ión de Efeso, si le pareciera digno de tal nombramiento? ¿Que no sois atenienses los de Efeso y desde muy antiguo?* ¿Que es Efeso,

τὸ ἀρχαῖον, καὶ ἡ Ἔφεσος οὐδεμιᾶς ἐλάττων
E πόλεως; ἀλλὰ σὺ γάρ, ὦ Ἴων, εἰ μὲν ἀληθῆ λέγεις,
ὡς τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ οἷός τε εἶ Ὅμηρον ἐπαινεῖν,
ἀδικεῖς, ὅστις ἐμοὶ ὑποσχόμενος, ὡς πολλὰ καὶ
καλὰ περὶ Ὁμήρου ἐπίστασαι, καὶ φάσκων ἐπι-
δείξειν, ἐξαπατᾷς με καὶ πολλοῦ δεῖς ἐπιδεῖξαι,
ὅς γε οὐδὲ ἅττα ἐστὶ ταῦτα, περὶ ὧν δεινὸς εἶ,
ἐθέλεις εἰπεῖν, πάλαι ἐμοῦ λιπαροῦντος, ἀλλ'
ἀτεχνῶς ὥσπερ ὁ Πρωτεὺς παντοδαπὸς γίγνῃ
στρεφόμενος ἄνω καὶ κάτω, ἕως τελευτῶν διαφυγών
με στρατηγὸς ἀνεφάνης, ἵνα μὴ ἐπιδείξῃς ὡς
542 δεινὸς εἶ τὴν περὶ Ὁμήρου σοφίαν. εἰ μὲν οὖν
τεχνικὸς ὤν, ὅπερ νῦν δὴ ἔλεγον, περὶ Ὁμήρου
ὑποσχόμενος ἐπιδείξειν ἐξαπατᾷς με, ἄδικος εἶ·
εἰ δὲ μὴ τεχνικὸς εἶ, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ κατεχόμενος
ἐξ Ὁμήρου μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις
περὶ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ ἐγὼ εἶπον περὶ σοῦ,
οὐδὲν ἀδικεῖς. ἑλοῦ οὖν πότερα βούλει νομίζεσθαι
ὑπὸ ἡμῶν ἄδικος ἀνὴρ εἶναι ἢ θεῖος.

ΙΩΝ. Πολὺ διαφέρει, ὦ Σώκρατες· πολὺ γὰρ
κάλλιον τὸ θεῖον νομίζεσθαι.

B ΣΩ. Τοῦτο τοίνυν τὸ κάλλιον ὑπάρχει σοι παρ'
ἡμῖν, ὦ Ἴων, θεῖον εἶναι καὶ μὴ τεχνικὸν περὶ
Ὁμήρου ἐπαινέτην.

por ventura, inferior a otra ciudad alguna? Pero, Ión, si me estás diciendo verdad en eso de que eres capaz de ensalzar a Homero por arte y por ciencia, fáltasme a la justicia, puesto que, habiéndome prometido dar a saber muchas y bellas cosas sobre Homero y mostrármelas en tus palabras, me engañas y te guardas muy bien de enseñármelas; porque, aunque mucho te lo haya rogado, ni siquiera me has querido decir qué cosas son tu fuerte. Que, vaya sin rodeos, te me hiciste del todo proteiforme, volviéndote del revés y del derecho, hasta que, por fin, te me escabulliste y resultaste general; todo para no mostrarme lo fuerte que está tu sabiduría en cosas de Homero. Ahora que si, en verdad y como decía hace poco, eres técnico en Homero y, habiendo prometido explicármelo, me dejas con las ganas, eres por cierto injusto; mas si no eres técnico, sino que, poseso por gracia divina y sin saber, con saber de ideas, nada sobre Homero, dices con todo sobre tal poeta muchas cosas y bellas —que tal es lo que yo creo de ti—, en este caso no me eres injusto en nada. Elige, pues, qué es lo que prefieres pensemos de ti: que eres injusto o que eres divino.

IÓN.—Gran distancia va de la una cosa a la otra, Sócrates; que es muy más bello ser considerado divino.

SÓCRATES.—Pues ésta es la belleza que, a nuestro parecer, te ha cabido en suerte, Ión: la de ser divino y no la de ser ensalzador técnico de Homero.

FIN

NOTAS (DE ASTERISCO) AL IÓN

530 A

Las fiestas mayores en honor de Esculapio se celebraban cada cuatro años y duraban al menos tres días. Su fecha caía en los últimos días de abril o los primeros de julio. (Defrasse et Léchat, *Epidaure*, p. 233. G. B. *op. cit.*, p. 29.)

530 B

El festival de la gran Panatenea tenía lugar en Atenas cada cuatro años; el de las pequeñas Panateneas, probablemente cada año, por el mes de julio.

531 C

La poesía homérica describe frecuentemente la salida y el ocaso del Sol (*Iliad.* III. 10 sqq.; IV. 75 sqq.); los astros, como Sirio (*Iliad.* V. 5 sqq.; XIII. 26 sqq.; XXII. 317 sqq.); el país de los muertos está descrito en la Nekya (*Odis.* XI). (G. B. *op. cit.* p. 32.)

532 E

Pintor famoso, contemporáneo de Cimón. Cf. *Gorgias*, 448 B.

533 C

A Olimpo, artista en flauta frigia, se atribuye la invención de la música instrumental y la de los modos y ritmos propios de la aulética. Thamysas o Thamisis, músico legendario tracio, fué el primero, como se cuenta, de tocar la cítara sin acompañamiento vocal (κιθάρισις). Orfeo, hijo de Calíope, tracio también, representa aquí el canto acompañado de lira (κιθαρῳδία). Femio es el cantor o aedo que la Odisea presenta cantando contra su voluntad ante los pretendientes. (G. B., *op. cit.*, p. 35.)

536 B

1) Orfeo representa aquí (Cf. 535 C) el arte citaródico. Además circulaba bajo su nombre toda una literatura mística (himnos y discursos sagrados, cantos lustrales) vinculada a los ritos del orfismo.

2) Se atribuían a este tracio de leyenda, hijo o discípulo de Orfeo y primer sacerdote de los misterios de Eleusis, diversos poemas religiosos y oráculos. Pausanias (I. 22. 7) rechaza por inauténtica toda esta producción, obra en realidad de Onomácrito, y no reconoce autenticidad sino a un Himno a Deméter. (Cf. G. B., *op. cit.* pp. 38-39.)

537 A, B

"Carrera hípica en honor de Patroclo", tal vez fuera el título de esta parte de la Ilíada. Platón, al igual que Aristóteles, no conoce otras divisiones de los poemas homéricos sino las señaladas por los episodios más característicos. La división de la *Iliada* y de la *Odisea* en 24

cantos fué obra de los críticos alejandrinos, tal vez de Cenodoto. Véanse las observaciones de V. Bérard en su *"Introduction à l'Odysée"*, tom. III, p. 125 sqq. El pasaje citado aquí es de la *Ilíada*, XXIII, 335-340. (Cf. G. B., *op. cit.*, p. 40.)

541 D

Según tradición, Efeso fué fundada por Andródoco, hijo de Codro rey de Atenas.

INDICE

I

II

INTRODUCCION AL DIALOGO PLATONICO ION

Se terminó de imprimir esta obra en los talleres de la Imprenta Universitaria, bajo la dirección del doctor Francisco Monterde; el texto griego y el de la versión española, bajo la del señor Avelino Artís, en los talleres de la Imprenta de Ediciones "Minerva"